



*Валериан Александрович Козьмин*

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Выпуск 4

## **ИСТОЧНИКИ И МЕТОДЫ ИЗУЧЕНИЯ МАЛЫХ ГРУПП В ЭТНОГРАФИИ**

*Сборник статей  
к 60-летию Валериана Александровича Козьмина*

Санкт-Петербург  
2010

ББК 63.5(3)  
И 90

Рецензенты: канд. ист. наук *В. Н. Седых* (Санкт-Петерб. гос. ун-т),  
канд. ист. наук *П. И. Погорельский* (Музей антропологии  
и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН)

*Рекомендовано к печати Ученым советом  
Исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета*

**Источники и методы изучения малых групп в этнографии:** Сборник статей к 60-летию В. А. Козьмина / Под ред. И. И. Верняева, А. Г. Новожилова. СПб., 2010. 190 с. (Историческая этнография. Вып. 4)

Сборник статей посвящен 60-летию заведующего кафедрой этнографии и антропологии Исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета Валериана Александровича Козьмина. Тематика статей сборника отражает те научные направления, которые разрабатывает В. А. Козьмин: этнокультурные комплексы в Сибири, теория и практика этнографического источниковедения, методология этнографической науки. Здесь представлены конкретные результаты изучения малых этнографических групп.

Для историков, этнографов, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных факультетов университетов и педагогических вузов; для практических работников административной, национально-культурной и социальной сфер и всех интересующихся историей культуры народов мира.

**ББК 63.5(3)**

На обложке рисунок из книги: *Георги И.-Г.* Описание всех обитающих в Российском государстве народов: их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. Перепечатка с издания 1799 года, с исправлениями и дополнениями. СПб.: Изд-во «Русская симфония», 2005. Рис. 56.

ISSN 1812-3325

© Авторы сборника, 2010  
© Исторический факультет С.-Петерб. гос. ун-та, 2010



### К 60-летию ВАЛЕРИАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА КОЗЬМИНА

Валериан Александрович Козьмин родился 25 декабря 1950 г. в городе Акмолинске (ныне — г. Астана) на севере Казахстана. Затем его семья переехала на Дальний Восток, где Валериан Александрович и закончил школу. Возможно, именно эти обстоятельства определили его научные и педагогические интересы, связанные с коренными народами Сибири и Дальнего Востока. В 1968 г. Валериан Александрович поступил на кафедру этнографии и антропологии исторического факультета Ленинградского государственного университета, с которой связал всю свою дальнейшую жизнь (за исключением 1973–1975 гг., когда он проходил службу в Советской Армии командиром артиллерийской батареи). Студент, с 1975 г. — ассистент, 1986 г. — доцент, 2002 г. — заведующий этой кафедрой.

Начальный полевой, исследовательский и педагогический опыт Валериан Александрович приобретал под руководством профессоров Р. Ф. Итса и Д. Г. Савинова, доцента И. И. Гохмана. Его профессиональное становление происходило в рамках этногенетической парадигмы кафедры этнографии и антропологии ЛГУ, включавшей помимо собственно этнографической составляющей археологические (в палеоэтнографическом аспекте) и физико-антропологические инструментарий, данные и концепции.

Интерес к этногенетической и культурогенетической проблематике является ключевым в научных и педагогических работах В. А. Козьмина. В то же время, он, по сути, стал первым на кафедре собственно этнографом — от модели полевой работы до конкретной научной тематики, традиционной для исследований этнических культур малочисленных народов<sup>1</sup>.

Именно эта исключительно этнографическая специализация заставила Валериана Александровича обращать пристальное внимание на методы и методики этнографической работы. Большую роль для формулирования своей методической позиции сыграло руководство этнографическими экспедициями кафедры этнографии и антропологии ЛГУ в западную Сибирь (1976 по 1990 г.). В течение одиннадцати

<sup>1</sup> Р. Ф. Итс — востоковед-филолог, А. В. Гадло и Д. Г. Савинов — археологи, И. И. Гохман и П. П. Цветкова — физические антропологи. Да и позже до 1990-х гг. кафедра продолжала комплектоваться востоковедами (П. И. Погорельский) и археологами (В. С. Бузин).



полевых сезонов отряд В. А. Козьмина проводил исследования традиционной культуры коренного населения в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком АО — ненцев, хантов, манси, селькупов, русских старожилов.

Несколько поколений студентов кафедры осваивало навыки полевой этнографической работы под руководством Валериана Александровича. Собственный богатый полевой опыт и обобщение опыта коллег-этнографов позволило исследователю подготовить рукопись обстоятельного учебника по полевой этнографии, который пока, к сожалению, опубликован не полностью<sup>2</sup>.

Этот учебник значительно отличается от публиковавшихся ранее учебников полевой этнографии<sup>3</sup>. В нем на первый план выносятся рассмотрение теоретических оснований полевой этнографической работы — концепция формирования полевого, или собственно этнографического, источника, его структура и вариативность, соотношение с другими историческими источниками. А инструментальное обеспечение экспедиций, которое является предметом большинства учебных и методических пособий, он ставит в зависимость от этих теоретических положений.

В рамках этногенетической парадигмы этнографии этнографический источник — один из видов источника исторического. Из этого положения вытекают концепция хронологической глубины полевых данных, требование четкого документирования информации, внимание к унификации (или как минимум сопоставимости) материалов полученных разными исследователями.

В то же время Валериан Александрович убедительно показал, что этнографический источник следует отличать от источника, полученного в ходе полевых работ и, тем более, используемого в этнографии, ибо полевая работа — это исследовательская работа по выявлению и формированию этнографического источника<sup>4</sup>.

При этом используется специфический метод — метод непосредственного наблюдения. Из структуры этого метода вытекает типология видов полевых источников: словесные, поведенческие, вещественные, изобразительные.

Валериан Александрович предлагает схему формирования этнографического источника. Вот она в упрощенном виде: фиксация (наблюдение, опрос, документ) — этнографический текст (комплекс тетрадей, дневников, фото/фоно/кино/видео, рисунков, схем, коллекций и их описей) — этнографический источник<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Козьмин В. А. 1) Учебник полевой этнографии // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993. С. 457–470; 2) Учебник полевой этнографии (глава вторая) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 4. СПб., 1994. С. 364–374. — Полный вариант хранится в рукописи в архиве кафедры этнографии и антропологии СПбГУ, далее — АрхКЭА.

<sup>3</sup> Макарьев С. А. Полевая этнография: краткое руководство и программа для сбора этнографических материалов в СССР. Л., 1928; Громов Г. Г. Методика этнографических экспедиций. М., 1964; Пименов В. В., Филиппов В. Р. Массовые этнологические исследования: методы и техника. М., 1995.

<sup>4</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии. С. 461, 468.

<sup>5</sup> Козьмин В. А. Этнографический источник и полевая этнография // Историческая этнография. СПб., 1993. С. 152–159.

Выработанные теоретические основания полевой работы позволили ученому систематизировать конкретные методические рекомендации. Во-первых, он выделил способы экспедиции (стационарные и экспедиционные), методы обследования — маршрутный и кустовой и приемы обследования — сплошное и выборочное, и предложил варианты их комбинирования<sup>6</sup>. Во-вторых, он определил в качестве основного исследовательского звена полевой отряд (исследователи и специалисты в разных областях фиксации) и выстроил иерархию единиц исследования: этнофор — семья — часть поселения (этническая) — поселение.

Заканчивает учебное пособие свод инструкций по тематической подготовке (программа экспедиции, опросники и анкеты), по текстовой фиксации наблюдений (дневник, тетрадь, фотодневник и т. д.), по визуальной фиксации (рисунок, чертеж, фото, коллекции и документы), работе с документами (архивные и текущие) и по обработке полевых материалов и передаче их на хранение<sup>7</sup>.

В учебном пособии рассмотрен интересный сюжет об этнографическом эксперименте, что позволяет сблизить этнографию с естественными науками в плане объективации полученной информации. Валериан Александрович отказывает постановочным обрядам в научной значимости, а вот соучастие в функциональном обряде (включенное наблюдение) можно признать экспериментом<sup>8</sup>.

Полевые этнографические исследования, собиравшиеся в соответствии с выверенными методиками, позволили В. А. Козьмину собрать разнообразный и одновременно структурированный материал. Основным предмет научных исследований Валериана Александровича — оленеводческая культура народов Западной Сибири — ненцев, энцев, хантов, манси, селькупов, кетов, коми-ижемцев, русского населения Европейского Севера.

В своих работах ученый рассматривает западносибирское оленеводство как ведущий культурный компонент, своего рода подсистему этнической культуры народов региона, формирующуюся вокруг самого северного оленя, определяемую его экологией и этологией. Это целостный культурный комплекс, включающий взаимосвязанные элементы из разных сфер жизнедеятельности этноса — оленеводческие технологии и связанные с ними объекты, навыки, знания, нормы и верования (сферы первичного производства, системы жизнеобеспечения, соционормативной и духовной культуры). Таким образом, расширяется набор анализируемых культурных элементов, связанных с оленеводством, это «не просто хозяйство, но и определенный стандарт культуры».<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (глава вторая). С. 364–366, 368–371. — Схема комбинирования вариантов представлена в рукописном варианте, см.: Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии // АрхКЭА.

<sup>7</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (Главы 3–7) // АрхКЭА.

<sup>8</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (Глава 4. Метод непосредственного наблюдения) // АрхКЭА. — См. также: Итс Р. Ф. Введение в этнографию: учебн. пособие. Л., 1991. С. 86.

<sup>9</sup> Козьмин В. А. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб., 2003. С. 230

С другой стороны, В. А. Козьмин, являясь приверженцем этногенетической и культурогенетической традиции — «исторической этнографии», — тщательно исследует историю формирования отдельных культурных элементов оленеводства, сложение связей между ними и взаимную «притирку» в целостном комплексе. Он на основании всестороннего изучения существующей литературы, разноплановых источников и собственного богатого полевого опыта предложил ряд новых, оригинальных интерпретаций истории формирования оленеводческих технологий, оленьего транспорта, жилища и одежды оленеводов Западной Сибири.

Реконструкция элементного состава, история формирования оленеводческого субкультурного комплекса позволили В. А. Козьмину выявить различные варианты его функционального включения или адаптации в тех или иных территориальных и этнических средах. Он выделил два основных варианта реализации оленеводческого комплекса: ненецкое тундровое крупнотадное кочевое оленеводство и преимущественно транспортное оленеводство как часть промыслового хозяйства народов таежной зоны Западной Сибири, а также отдельные этнические и локальные варианты. При этом оленеводческий комплекс в зависимости от особенностей данной этнической и локальной культуры выступает с разной степенью полноты и в разных модификациях.

Где-то он заимствуется во всей полноте и полностью перестраивает собственную культуру реципиента (как в случае с коми-ижемцами), где-то он включается лишь частично, в основном в своих транспортных элементах (как в случае с промысловыми культурами народов таежной зоны Западной Сибири). И все же, как убедительно доказал В. А. Козьмин, при всех своих функциональных модификациях в отдельных этнических и локальных средах сложившийся региональный «олeneводческий стандарт», субкультурный комплекс западносибирского оленеводства, идеологически осмысленный народами региона как ценность и эталон, стал ведущим фактором региональной интеграции и межэтнического взаимодействия в тундровой и таежной зонах Западной Сибири.

Индивидуальный исследовательский почерк ученого отличается концептуальностью, неизменным интересом к методологии и методике исследования, строгостью и логичностью понятийного аппарата и формулировок. Являясь ярким представителем школы исторической этнографии Санкт-Петербургского университета, Валерий Александрович в своих работах умело сочетает культурногенетические методы и методики исследования (анализ генезиса, эволюции, пространственных перемещений и заимствований отдельных культурных элементов и их «связок»), методическим аппаратом функционального анализа (их воспроизводство, адаптация и модели использования).

Внимание к функциональным аспектам культуры заключается и в следовании правилу «этнографа вещи интересуют не сами по себе, а в их отношении к людям» (С. А. Токарев), ставшее для В. А. Козьмина руководящим, определяющим всю исследовательскую стратегию. Именно посредством функционального предназначения



«вещей» образуются системные связи между различными сферами культуры, обеспечивается ее целостность<sup>10</sup>.

Эти базовые идеи Валериан Александрович передает своим ученикам через руководство курсовыми, дипломными и диссертационными исследованиями, в беседах с коллегами по кафедре. Все выпускники кафедры этнографии и антропологии неизменно с теплотой вспоминают научную школу Козьмина и человеческое общение в его кругу.

Другой важнейшей отраслью педагогической деятельности Валериана Александровича является чтение лекционных курсов, как для студентов кафедры, так и для всего потока студентов исторического факультета.

Важнейшую роль в подготовке специалистов-этнографов играет ставший «классическим» курс «Этнография Сибири». Он сложился под влиянием проф. Д. Г. Савинова и в то же время носит ярко выраженный авторский характер. Именно в этом курсе этнография преподается как система этнокультурных моделей, определяемых экологическими условиями и культурогенетическими связями. Расширение тематики и углубление анализа этнографического сибиреведения осуществляется на популярных у студентов спецкурсах (посвященных шаманизму, специфике хозяйственно-культурных типов) и спецсеминарах.

Не менее значим курс Валериана Александровича «Антропогенез», вызывающий большой интерес студентов всех специализаций исторического факультета, но особенно этнографов и археологов. Курс запоминается редким для исторического факультета методическим обеспечением — обширными классическими и интерактивными иллюстративными материалами, новейшими научными фильмами. Несмотря на то, что эволюционная и популяционная антропология не входят в сферу непосредственных научных интересов педагога, курс лекций постоянно обновляется, следуя новейшим археологическим открытиям и теоретическим интерпретациям. Здесь, как и во всех других сферах деятельности, проявляется страсть Валериана Александровича к систематизации.

В последние годы ученый проявляет большой интерес к истории этнографического образования в Санкт-Петербургском — Ленинградском университете, его связи с развитием научных этнографических исследований в Санкт-Петербурге, истории и предистории кафедры этнографии и антропологии. Этнографическое образование в СПбГУ вводится в более широкий контекст отечественных традиций этнографической науки и образования.

Отдельно хотелось бы отметить организационную работу В. А. Козьмина. В 1992–2004 гг. он выполнял обязанности ученого секретаря диссертационного совета на соискание ученой степени кандидата наук по специальностям археология, история искусства, этнография, этнология и антропология в Санкт-Петербургском государственном университете. Несколько поколений аспирантов и соискателей

<sup>10</sup> Козьмин В. А. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. С. 6

исторического факультета благодарны ему за неизменно профессиональное и доброжелательное сопровождение в ходе важного и ответственного этапа их жизни — защиты диссертации. В 2003–2005 гг. Валериан Александрович являлся членом Президиума Ассоциации этнографов и антропологов России. Под его редакцией выходили периодические сборники «Историческая этнография» и «Полевая этнография».

Деятельность В. А. Козьмина была по достоинству оценена коллегами. В 2002 г. его выбрали заведующим кафедрой этнографии и антропологии исторического факультета СПбГУ, которую он возглавляет и сейчас.

*И. И. Верняев, А. Г. Новожиллов*

## **СПИСОК ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ ВАЛЕРИАНА АЛЕКСАНДРОВИЧА КОЗЬМИНА**

1. Палеоантропологический материал андроновского времени из могильника Кытманово на Северном Алтае // IX Всесоюзная студенческая конференция. Л., 1972. С. 11–13.
2. К вопросу о времени появления оленеводства у обских угров // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980. С. 163–171.
3. Лодка-нарта в этнографии народов Западной Сибири // Вестник ЛГУ. 1980. № 8. Вып. 2. С. 29–33.
4. Экологические факторы сложения Западносибирского оленеводства // Методологические аспекты археологических этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 150–153.
5. Оленеводство северных селькупов в связи с их этнической историей // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов. Омск, 1983. С. 21–25.
6. К вопросу о происхождении нартенного транспорта в западно-сибирском оленеводстве // Историческая этнография: традиция и современность: межвузовский сборник / Под ред. Р.Ф. Итса. Л., 1983. С. 45–55.
7. Типология оленеводства народов Западной Сибири // Историческая этнография: межвузовский сборник / Под ред. Р.Ф. Итса. Л., 1985. (Проблемы археологии и этнографии. Вып. 3). С. 17–25.
8. Традиции в развитии оленеводства народов Западной Сибири // Культурные традиции народов Сибири. Л., 1986. С. 42–56.
9. Оленеводство народов Сибири // Программы и вопросники по изучению материальной культуры. Омск, 1989. С. 13–18.
10. Ранние формы религии (на материалах народов Сибири): программа и методические указания к спецкурсу. Л., 1987. 12 с.
11. Собаководство народов Сибири // Программы и вопросники по изучению материальной культуры. Омск, 1989. С. 10–12.
12. Оленеводство народов Сибири // Программы и вопросники по изучению материальной культуры. Омск, 1989. С. 13–18.
13. Метод непосредственного наблюдения в современной полевой этнографии // Полевые исследования. ГМЭ СССР. Л., 1989. С. 15–16.



14. Представления о человеке в погребальном обряде северных хантов // Обряды народов Западной Сибири. Томск, 1990. С. 147–156.
15. Оленеводство коми-ижемцев в Западной Сибири // Антропология и историческая этнография Сибири: межведомственный тематический сборник научных трудов. Омск, 1990. С. 73–83.
16. Верховое оленье седло эвенков // Северные просторы. М., 1991. № 43. С. 76–77.
17. Антропологический материал из Кытмановского могильника андроновской культуры // Культура народов евразийских степей в древности. 1993. С. 42–46. (В соавт. с В. А. Дремовым).
18. Этнографический источник и полевая этнография // Историческая этнография. Л., 1993. С. 152–160.
19. Рудольф Фердинандович Итс: ученый, педагог, популяризатор науки // Этносы и этнические процессы. М., 1993. С. 10–25. (В соавт. с А. В. Гадло, Н. Н. Цветковой).
20. Интегративные аспекты оленеводческой культуры народов Западной Сибири // Этническая история народов России: краткое содержание докладов. СПб., 1993. С. 45–46.
21. Культура жизнеобеспечения оленеводов Западной Сибири (к постановке вопроса) // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Ч. 3. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. СПб., 1993. С. 15–18.
22. Учебник полевой этнографии // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993. С. 457–470.
23. Учебник полевой этнографии (глава вторая) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 4. СПб., 1994. С. 364–374.
24. Оленеводство у русских // Историческая этнография: Русский Север и Ингерманландия: межвузовский сборник. К 60-летию со дня рождения проф. А. В. Гадло / Под ред. И. Я. Фроянова. СПб., 1997. (Проблемы археологии и этнографии. Вып. 5). С. 100–121.
25. Методические основы формирования этнографического источника // Исторический источник: человек и пространство. М., 1997. С. 331–333.
26. Взгляды М. И. Артамонова на происхождение оленеводства // Проблемы археологии. Вып. 4. История и культура древних и средневековых обществ: сборник научных статей, посвященных 100-летию со дня рождения Михаила Илларионовича Артамонова. СПб., 1998. С. 62–67.
27. Западносибирское оленеводство. Генезис и интеграция // III конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. М., 1999. С. 161.
28. Опыт создания электронной библиотеки «Этнонациональные общности России: историко-демографическая и этнокультурная характеристика» // Интернет

- и современное общество: II Всероссийская научно-методическая конференция. Санкт-Петербург 29 ноября–3 декабря 1999 г. СПб., 1999. С. 94–95 (В соавт. с А. В. Гадло, И. И. Верняевым).
29. О методах исследования генезиса западносибирского оленеводства // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000. С. 128–132.
  30. Из истории оленеводства // Традиционные системы жизнеобеспечения и региональная национальная политика. Вып. 1. Новосибирск, 2000. С. 21–30.
  31. Малица в оленеводческой культуре народов Западной Сибири // Этнография народов Западной Сибири: сибирский этнографический сборник. Вып. 10. М., 2000. С. 141–154.
  32. Некоторые особенности оленеводческой культуры таежного населения Западной Сибири // Евразия сквозь века: сборник научных трудов, посвященный 60-летию со дня рождения Дмитрия Глебовича Савинова. СПб., 2001. С. 222–225.
  33. Этнокультурное взаимовлияние в оленеводстве народов Западной Сибири // IV Конгресс этнографов и антропологов России. Нальчик 20–23 сентября 2001 г.: тезисы докладов. М., 2001. С. 152.
  34. Чум в культуре народов Западной Сибири и вопросы его происхождения // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 79–93.
  35. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб., 2003. 286 с.
  36. Интегративные аспекты оленеводческой культуры народов Западной Сибири // Историческая этнография. Вып. 1. Вопросы этнической истории народов России: межвузовский сборник / Под ред. А. В. Гадло. СПб., 2004. С. 126–134.
  37. Две формы западносибирского оленеводства // Археология, история, нумизматика, этнография Восточной Европы: сборник статей памяти проф. И. В. Дубова / Под. ред. А. Н. Кирпичникова, В. Н. Седых. СПб., 2004. С. 329–333.
  38. Кафедра этнографии и антропологии // Исторический факультет Санкт-Петербургского университета 1934–2004: очерк истории / Отв. ред. А. Ю. Дворниченко. СПб., 2004. С. 317–341.
  39. Устная история российской деревни XX века: к постановке проблемы // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 2004. № 2. С. 83–87. (В соавт. с А. Ю. Чистяковым, И. В. Семеновым).
  40. Западносибирское оленеводство (историографический аспект) // Ямал между прошлым и будущим: приоритеты развития. Екатеринбург; Салехард, 2005. С. 227–243.
  41. Форум. Образование в антропологии и социальных науках // Антропологический форум. 2005. № 3. С. 61–70.
  42. Предисловие // Историческая этнография. Вып. 3. Малые этнические и этнографические группы. СПб., 2008. С. 5–7.

43. Научно-организационная и педагогическая деятельность Р. Ф. Итса // Историческая этнография. Вып. 3. Малые этнические и этнографические группы. СПб., 2008. С. 8–28. (В соавт. с И. И. Верняевым, А. Г. Новожиловым).
44. Pattern of Reindeer Industry in West Siberian of Russia // Manchu Studies. 2007. № 2. P. 90–98. (На кит. языке)
45. Из истории этнографического образования в Ленинградском/Санкт-Петербургском университете // Этнографическое обозрение. 2009. № 4. С. 123–132.



## ЛОКАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ В НАРРАТИВАХ ТВЕРСКИХ КАРЕЛ второй половины XX в.

История тверских карел с начала переселенческого процесса в первой половине XVII в. обстоятельно изучена отечественными и финскими историками<sup>1</sup>. В последние годы усилиями тверских краеведов, отчасти историков и членов Национально-культурной автономии тверских карел восстанавливается и история XX в.<sup>2</sup> Этническая же история и культура карел Верхневолжья при наличии ряда серьезных публикаций (Д. А. Золотарев, А. Н. Вершинский, Г. С. Маслова, Л. Э. Калмыкова, Л. А. Дементьева)<sup>3</sup> исследована явно недостаточно. Более того, в конце 1930-х гг. фактически прекратилось системное изучение карельской этнографии, притом что имели место экспедиционные обследования. С конца 1950-х и особенно в 1960-е гг. в Калининскую (ныне — Тверскую) область регулярно приезжали лингвисты, этнографы, фольклористы, прежде всего из Петрозаводска (Г. Н. Макаров, А. С. Пунжина,

<sup>1</sup> Главные работы: *Готье Ю. В.* Замосковский край в XVII в. М., 1906; *Попов Н.* Исторические заметки о Бежецком Верху XVII и XVIII веков. М., 1882; *Золотарев Д.* Этнографический состав населения Бежецкого уезда // *Бежецкий край*. Вып. 1. Бежецк, 1921. С. 64–71; *Жербин А. С.* Переселение карел в Россию в XVII веке. Петрозаводск, 1956; *Saloheimo V.* 1) Huutoliikkeit Pohjois-Karjalassa 1600-luvulla. Joensuu, 1974; 2) Pohjois-Karjalan historia. II. Porvoo, 1976; Virtaranta Helmi ja Pertti. Kauas laskit karjalainen. Porvo-Helsinki-Juva. 1986; *Киркинен Х.* История Карелии с древнейших времен до Ништадтского мира // *Киркинен Х., Невалайнен П., Сихво Х.* История карельского народа. Петрозаводск, 1998.

<sup>2</sup> Самые значительные публикации: Краеведческий словарь Весьегонского района Тверской области / Сост. Г. А. Ларин. Тверь, 1994; *Смирнов В. А.* 1) Экономика и социальная жизнь 1920–1930-е годы: история Тверского края: учеб. пособие / Под общ. ред. В. М. Воробьева, Тверь, 1996; 2) «Карельское дело»: новые страницы исследований // История культуры тверских карел: перспективы развития: мат. междунар. конф. / Гл. ред. А. Н. Головкин. Тверь, 1997; *Головкин А. Н.* 1) Прошедшие через века. Тверь, 1998; 2) История Тверской Карелии. Тверь, 1999; 3) Жернова: книга памяти тверских карел. Тверь, 2000; 4) Рождение карельской письменности. Тверь, 2000; 5) Карелы: от язычества к православию. Тверь, 2003; 6) В краю двух культур. Ржев, 2005.

<sup>3</sup> *Вершинский А., Золотарев Д.* Население Тверского края // *Тверской край*. 1929. № 6. С. 17; *Вершинский А. Н.* Очерки истории верхневолжских карел в XVI–XIX вв. // Исторический сборник. М.; Л., 1935. № 4; *Маслова Г. С.* Народный орнамент верхневолжских карел: тр. ИЭ АН СССР. Т. XI. М., 1951; *Калмыкова Л. Э.* Народная вышивка Тверской земли: вторая половина XVIII – начало XX в.-Л., 1981; Тверские карелы: библиографический указатель / Сост. Н. В. Федудлаева, А. И. Антонова. Тверь, 1998. С. 26–33.

Ю. Ю. Сурхаско, Р. Ф. Никольская), из Эстонии (П. Пальмеос, Я. Ыйспуу, К. Консин, В. Рееман и др.) и Финляндии (П. Виртаранта и др.). Активный сбор памятников традиционной культуры осуществляли в 1960-1970-е гг. сотрудники Калининского объединенного музея (А. Н. Александрова и др.)<sup>4</sup>.

Вместе с тем, в это же время (1950–1970-е гг.) карельские краеведы скрупулезно собирали и записывали сведения, лишь незначительная часть которых была ими опубликована в провинциальной прессе (в основном в газетах). Исключением является научно-популярная книга А. Г. Кирсанова «Край наш Бежецкий»<sup>5</sup>. Эти масштабные по объему и разнообразные по содержанию материалы, хранящиеся в личных фондах Государственного архива Тверской области (далее — ГАТО), имеют исключительную научную ценность. В аспекте же предпринимаемого исследования, прежде всего, по той причине, что все эти авторские рукописные и машинописные тексты принадлежат перу представителей первого поколения карельской интеллигенции советского времени (А. А. Беляков, А. И. Лебедев, К. В. Манжин, А. Г. Кирсанов). Присутствующие в них интерпретации событий, фактов и явлений локальной карельской истории в полной мере озвучивают представления и мифологемы тех, о чьей культуре обычно пишут исследователи.

В данной статье исследуется начальный этап формирования историко-биографического дискурса карел советского времени на примере текстов А. А. Белякова. В научный оборот вводится новый корпус источников — письменные нарративы, включающие наряду с привычными для этнографических работ авторскими записями исторических, этнографических и фольклорных материалов; газетными статьями по истории местного края и новые: автобиографические, мемуарные и биографические тексты. Их совокупное использование позволяет, пока в первом приближении, обрисовать индивидуальный социокультурный опыт советского интеллигента крестьянского происхождения<sup>6</sup>. Все выявленные и используемые в статье тексты А. А. Белякова написаны на русском языке; карельские лингвистические и фольклорные записи выполнены кириллицей.

<sup>4</sup> Александрова А. Н. Памятники материальной культуры тверских карел в Тверском государственном объединенном музее // История культуры тверских карел: перспективы развития. С. 70–72.

<sup>5</sup> Кирсанов А. Г. Край наш Бежецкий. Калинин, 1964.

<sup>6</sup> Не могу согласиться с утверждением уважаемого В. Б. Голофаства о том, что «в отличие от этнографов, социологи не считают своих собеседников анонимными, но внимательно присматриваются к их социальному пути и положению, окружению, опыту и кругозору. Отсюда такой интерес к автобиографиям и к генеалогиям семей, которые дают фактическую социокультурную глубину, хронологию и привязку к социальной истории, а не отсылают к условной бездонности традиции». См.: Голофаств В. Б. Новые ветры в социологии (режим доступа: [http://www.pseudology.org/Golofast/Golofast\\_New\\_winds.htm](http://www.pseudology.org/Golofast/Golofast_New_winds.htm)). Изучение авторства и, соответственно, биографии автора того или иного текста — будь то эпический сказитель или карельская причитальщица, знаток местной истории и обычаев, грамотей и книжник (зачастую совмещенные в одном лице) — давняя prerogative этнографа, фольклориста, археографа, литературоведа. Список литературы огромен!



Стоит напомнить, что карельская культура тверского края, бесписьменная по преимуществу, имела свой опыт создания и непродолжительного использования кириллической и латинской письменности в годы существования Карельского национального округа (1937–1939 гг.) и восстанавливается с 1990-х гг. в жанрах публицистики (газеты, интернет) и художественной литературы, прежде всего, поэзии на латинице.

Тот факт, что тексты Белякова, как и других вышеназванных авторов-краеведов, принадлежат выходцам из крестьянской среды, позволил предположить, что в их письменных нарративах об истории тверских карел в том или ином виде сохранены истолкования устных исторических преданий и легенд. Естественно, что критерии историзма в устных и письменных произведениях различны, но насколько? Как карельские краеведы, учителя, преподаватели, поэты — участники процесса возрождения карельской идентичности — использовали и используют легендарный материал, а также собственные профессиональные знания и способности для воссоздания истории Тверской Карелии? Что избирается ими из традиционных карельских мифологических и исторических представлений и способов их индивидуального и коллективного осознания и как интерпретируется? Ведь «историзм» преданий существенно отличается от привычного понимания истории в образованной национальной элите. Здесь будет уместным напомнить слова замечательного отечественного фольклориста и этнографа Б. Н. Путилова, много размышлявшего о природе различий, запечатляемых в исторических преданиях и излагаемых в исторических трудах: «История <...> предстает [в них] в разных ракурсах, разными сферами, разной проблематикой. Самый характер исторического интереса в них неодинаков»<sup>7</sup>.

Общепризнанно, что историческая память на каждом этапе своего существования устанавливала и устанавливает свои взаимосвязи между реальным и идеальным, логическим и историческим, между событиями и отдельными фактами, между прошлым, настоящим и будущим. При этом сущностное значение имеет избирательность общественного и личного сознания, ориентированных на определенный набор историко-мировоззренческих ценностей, опирающихся на коллективные представления и индивидуальные системы оценок, а также стереотипы и идеологические установки конкретной эпохи<sup>8</sup>. С позиции феноменологии культуры память об определенных событиях и персонажах — важный способ групповой самоидентификации. С помощью некоего образа прошлого люди могут утверждать себя в настоящем. Современный отечественный социолог Н. И. Ионов развивает эти соображения следующим образом «<...> становясь фактом сознания индивида (*Zeitung* Гуссерля) и коллектива, этот образ обладает определенным *суверенитетом* по отношению

<sup>7</sup> Путилов Б. Н. Типология фольклорного историзма // Типология народного эпоса / Отв. ред. В. М. Гацак. М., 1975. С. 165.

<sup>8</sup> Караваникин А. В., Юрганов А. Л. Историческая феноменология и изучение России // Общественные науки и современность. 2003. № 6. С. 96.



к реальности прошлого, имеет свойство *переноситься* на новые, никак не связанные с предшествующими группами элементов, *сохраняться* вопреки воздействию разрушающих целое антисистемных элементов (противоречащих ему историческим фактам). Все эти специфические свойства сближают образ прошлого, функционирующий в исторической памяти общества, с тем, что психологи называют гештальт (от нем. Gestalt — “образ, целостная форма, структура”)<sup>9</sup>.

Исходя из сказанного, очевидно, что одна из главных целей исследования — презентация версий локальной истории тверских карел, изложенных ими самими в письменных нарративах различных типов. Очевидно и то, что анализ таких источников предполагает использование как биографического, так историографического методов для перепроверки свидетельств и интерпретаций нарратива. Существуют различные определения биографического метода в социологии, психологии, литературоведении, но всякий раз отмечается, что метод жизненных историй или устных биографий — типичный метод этнографических / антропологических исследований<sup>10</sup>.

Колоссальное эпистолярное наследие, не использованное в должной мере исследователями, принадлежит Алексею Антоновичу Белякову (1901–1995), краеведу, филологу по образованию, многие десятилетия преподававшему в Калининском пединституте (1937–1941; 1946–1961 гг.). А. А. Беляков родился в карельской деревне Яблонька Никулинской волости Вышневолоцкого уезда Тверской губернии (совр. Лихославльский район Тверской области). Как и его младший брат Александр Антонович, известный в Карелии лингвист принадлежит к первому поколению карельской интеллигенции советского времени. По окончании Высшего начального училища и единой трудовой школы 2-й ступени Беляков работал сельским учителем, служил в Красной армии, где и вступил в комсомол, был одним из активных организаторов комсомольской деятельности в родных карельских деревнях. В самом

<sup>9</sup> Ионов И. Н. Построение образа российской цивилизации в свете психологии мышления и социологии знания // Общественные науки и современность. 2003. № 6. С. 104.

<sup>10</sup> Блок М. Ремесло историка или Апология истории. 2-е изд., доп. М., 1986; Одиссей. Человек в истории. М., 1990; Биографический метод в социологии: история, методология, практика / Ред. колл. В. В. Семенова, Е. Ю. Мещеркина. М., 1993; Томпсон П. История жизни и анализ социальных изменений // Вопросы социологии. 1993. № 1–2. С. 129–138; Биографический метод в изучении постсоциалистических обществ / Под ред. В. Воронкова и Е. Здравомысловой. СПб., 1997; Голубович И. В. Язык «историй жизни» и ренессанс биографического метода (режим доступа: <http://childcult.ruh.ru/article.html?id=60443>); Голофаст В. Б. 1) Многообразие биографических повествований // На перепутьях истории и культуры. СПб., 1995. С. 82–111; 2) Новые ветры в социологии (режим доступа: [http://www.pseudology.org/Golofast/Golofast\\_New\\_winds.htm](http://www.pseudology.org/Golofast/Golofast_New_winds.htm)); Девятко И. Ф. Методы социологического исследования. Биографический метод. Определение и истоки биографического метода в социологии (режим доступа: [http://society.polbu.ru/devyatko\\_socresearch/ch08\\_1.html](http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/ch08_1.html)); Ткаченко Т. Г. Биографический метод в гендерных исследованиях (режим доступа: [http://sstu-socwork.narod.ru/files/gend\\_sb\\_www/chapter\\_1/tkachenko.htm](http://sstu-socwork.narod.ru/files/gend_sb_www/chapter_1/tkachenko.htm)); Цветаева Н. Н. Биографический дискурс советской эпохи (режим доступа: <http://www.nir.ru/Socio/scipubl/sj/sj99-tsvet.tml>).

конце 1920-х гг. начался краткий, но весьма важный в деле заявленной советской властью эпохи коренизации период национального и языкового строительства. Бе-  
ляков — активный комсомолец, имеющий образование, знающий карельский язык, был направлен на работу в Центриздат народов СССР (Москва) в качестве редактора отдела карельской литературы. С 1931 г. Бе-  
ляков был редактором карельской газеты «Колхозойн Пуолех» («За колхозы»), позже — редактором Карельского из-  
дательства в Лихославле. При его участии в Калинин (Тверь) «были организованы карельские курсы для учителей, где преподавали основы карельского литературного языка, <...> были подготовлены и изданы около сотни необходимых книг на карельском языке. К концу августа 1937 им в составе комиссии, <...> был подготовлен карельский алфавит на кириллице. Был членом Комиссии по карелизации, одним из организаторов и руководителей Карельского национального округа»<sup>11</sup>. После окончания аспирантуры в Центральном научно-исследовательском институте национальностей, трудился в Калининском пединституте. К моменту ареста (10 февраля 1938 года) по «Карельскому делу» (№ 13 601) о так называемой «карельской буржуазно-националистической, террористической, контрреволюционной организации» А. А. Бе-  
ляков занимал должность заведующего кафедрой кареловедения. В силу широкого диапазона деятельности и авторитета его попробовали сделать ключевой фигурой дела, неслучайно А. А. Бе-  
ляков числился в нем под № 1 среди 139 арестованных карел — учителей, редакторов карельских изданий, авторов учебной литературы, глав райисполкомов, сотрудников окружных отделов народного образования, агрономов — то есть советских и партийных работников Карельского национального округа<sup>12</sup>. Их обвиняли в том, что они «насаждали вражду между карельским и русским населением, создавали пропасть между карелами и русскими, тормозили развитие национальной по форме, социалистической по содержанию культуры, навязывали карелам финский язык, тормозили развитие русской культуры, изучение русского языка в карельских школах», но самое главное — в шпионаже в пользу Финляндии, подготовке повстанческих кадров для вооруженного восстания, участии в международном заговоре с целью создания Великой Финляндии<sup>13</sup>.

Однако дело развалилось вследствие проверки местного НКВД прокуратурой СССР, выявившей массовые фальсификации. А. А. Бе-  
ляков был освобожден 19 ноября 1939 года, восстановлен на работе и в ВКП(б) с сохранением стажа. После Второй мировой войны он вернулся в Калининский пединститут, где работал старшим преподавателем вплоть до выхода на пенсию в 1961 г. С этого времени он вплотную занялся изучением карел. Отмечу, что А. А. Бе-  
ляков после войны предпринял еще одну попытку написания диссертации, теперь уже на педагогической ниве, будучи

<sup>11</sup> Головин А. Н. В краю двух культур. Ржев, 2005. С. 144–145.

<sup>12</sup> Карельское дело. Тверь, 1991. С. 13–16.

<sup>13</sup> Возвращение к правде (Из истории политических репрессий в Тверском крае в 20–40-е и начале 50-х годов) / Отв. сост. В. А. Смирнов, В. В. Феоктистов. Тверь, 1995. С. 65.



с 1946 по 1949 гг. в заочной аспирантуре НИИ теории и истории педагогики АПН, но работа не была им завершена<sup>14</sup>.

Хранящийся в ГАТО архив его основных работ за 1961–1989 гг. насчитывает более 1000 листов. Основную группу документов составляют авторские очерки по истории и этнографии верхневолжских карел, материалы, собранные им по карельскому фольклору, выписки из архивных документов о верхневолжских карелах. Отдельную группу документов представляют собой обширные мемуарные тексты (автобиография и воспоминания: «Во власти сталинских палачей»; «Первые волостные Советы и партийные организации у Верхневолжских карел» от 1981 г.; «Использовать прежний опыт» от 13 ноября 1989 г.), а также протоколы допросов А. А. Белякова, воспроизведенные им по памяти.

Свою автобиографию А. А. Беляков назвал «Эпизоды жизни. Воспоминания» (116 машинописных страниц); он завершил ее в 1972 г. в возрасте 71 года. Замечательно оглавление, структурирующее текст: *Золотое детство; Высшее начальное училище; После окончания ВНУ; Школа II ступени; Как я учительствовал; Организация с/х артели; В деревне после армии; Дербужинская комсомольская организация; Козловская комсомольская организация; Козловская школа крестьянской молодежи; В Москве; В Лихославле; Опять в Москве; В Калинин*<sup>15</sup>. Автобиография Белякова, как и другие подобные ей, в том числе и биографические повествования, рассчитанные на читателя, принадлежат к одному литературному жанру, что предопределяет использование законов и клише их написания (язык и манера изложения, структура текста). И. Ф. Девятко напоминает исследователю подобного нарратива, «что сама форма биографического повествования — литературная по сути и корням — подталкивает субъекта к использованию популярных биографических канонов, расхожих “сценариев” (например, “история успеха”, “рассказ о поиске личностной идентичности”, “жизнь прирожденного неудачника” и т. п.)»<sup>16</sup>.

В целом автобиографию А. А. Белякова можно рассматривать как изображение «модельного варианта жизненного пути» человека советского общества в период 1920–1960-х гг. Историю социальных изменений этого общества автор раскрывает через историю своей жизни. После ознакомления с этими текстами, а также личных бесед с А. А. Беляковым (в начале 1980-х гг.) могу предположить, что среди явных побудительных мотивов их написания для него стали, как это чаще всего и бывает, необходимость самооправдания, самоисповеди и самопрезентации. Не менее важными были потребность в придании своему индивидуальному жизненному опыту надындивидуального характера, в назидании; а также в осуществлении связей с родным народом. Именно поэтому нарратив Белякова представляет собой интерес и как коммуникативный акт — послание к потомкам.

<sup>14</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 44. Л. 3–30.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Девятко И. Ф. Методы социологического исследования... (режим доступа: [http://society.pobu.ru/devyatko\\_socresearch/ch08\\_i.html](http://society.pobu.ru/devyatko_socresearch/ch08_i.html)).



Помимо ГАТО авторские машинописные копии 17-ти его основных работ, включая и мемуарные тексты, находятся на хранении в Лихославльском районном архиве (Тверская обл.). Аналогичные материалы имеются в архиве Тверского государственного музея. В этом тиражировании я усматриваю желание А. А. Белякова, исходящего из опыта собственной жизни и личностных качеств, сохранить и донести свои знания до потомков, чтобы помогать в разоблачении слухов и легенд, в том числе и об истории тверских карел.

В числе историко-культурных авторских статей назову главные, свидетельствующие об индивидуальных интересах А. А. Белякова в области исторического знания: «Заселение Севера России до прихода славян (по данным топонимики и археологии)»; «О родстве финно-угорских языков»; «Происхождение названия “Финские племена”»; «Теория о родстве финно-угорских племен»; «Карелы на Карельском перешейке»; «Об одной антинаучной и антисоветской теории»; «Заселение Верхневолжья по данным археологии и топонимики»; «Хроника событий Верхневолжских карел»; «Верхневолжские карелы. Этнографический очерк» (1981 г.); «Карелы на Валдайской возвышенности и на Карельском перешейке» (1988 г.); «О родстве финно-угорских племен»; «Фольклор Верхневолжских карел».

Борьба с фальсификацией истории тверских карел и негативным восприятием их местным русским населением — один из главных концептов исторического дискурса А. А. Белякова. Это достаточно четко отражено в названиях его текстов и, само собой, в их содержании.

Приведу примеры<sup>17</sup> из различных нарративов, включая и письма в местную прессу, объединенных автором в одно дело под названием «Когда и при каких обстоятельствах карелы переселились в Тверскую губернию. Лживые версии и документы о переселении карел. Критические статьи»<sup>18</sup>.

«В 1656 году началась война между Россией и Швецией. Русские войска заняли Карельский перешеек, но им пришлось отойти. Вместе с русскими войсками в Россию перешли и остальные карелы, которые жили на Карельском перешейке. Эта война спасла карельское население от финизации. <...> Дружба русского и карельского народа в течение многих сотен лет не должна омрачаться клеветой о насильственном переселении карел»<sup>19</sup>.

Далее в этом и других подобных текстах приводится одно из локальных преданий о причинах переселения карел, связывающее эпоху миграции с деяниями и личностью Петра I.

«Среди отдельной части населения распространяется такое мнение, что карелы как изменники были переселены Петром I в центральную Россию. Очевидно эта версия нужна кому-то для разжигания национальной вражды. Карелы всегда были верными защитниками северно-западных границ от шведских и немецких захватчиков.

<sup>17</sup> Все тексты в статье приведены с сохранением авторской грамматики и синтаксиса.

<sup>18</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 18.

<sup>19</sup> Там же. Л. 7.

Со ссылками на устные рассказы карельских крестьян А. А. Беляков сообщает сюжет еще одного предания: «Королева Ольга Андреевна из деревни Труфаново Весьегонского (района. — О. Ф.) рассказывает, что раньше их называли шведами и они были сюда переселены Петром I. Во многих карельских деревнях отдельные родственные семьи называются “руотчилисто”, т. е. шведы / Крестьянин Весьегонского р-на деревни Беляково Иван Васильевич Широков говорил, “что раньше нас называли шведами”»<sup>26</sup>.

Беляков дополняет эти устные свидетельства собственным уточнением: «Петр I среди карельского населения поселил немного пленных шведов». Насколько его интерпретация устного свидетельства соответствует исторической и фольклорной реальности? В словаре тверских говоров карельского языка слова *швед* и *финн* приведено со значениями «швед, финн». Использование этого экзонима по отношению к карелам — а речь идет именно о них — объясняется переносом на мигрантов из-за шведского рубежа именования территории их исхода. Беляков же делает неожиданный вывод о том, что среди переселенцев были именно шведы и финны, которые «исповедовали лютеранскую религию». Довольно невероятное предположение, если говорить о карельских мигрантах XVII в., хотя в их числе могли быть карелы, насильственно перекрещенные в лютеранство. С другой стороны, позднее, в царствование Петра I, имело место переселение в Тверской край жителей Ингерманландии, в том числе финнов и шведов. Отмечу, что в карельских исторических преданиях *шведы* являются символом «чужого» (враждебного) противостояния «нашим» — карелам и русским. Явление идентификации карел и русских в ситуациях военного противостояния общему врагу не ново, оно прошло через всю карельскую историю. По сути, оно отражает принципиально иной уровень идентификации карел, что характерно и для других народов России как мультикультурного образования — государственно-конфессиональной идентичности<sup>27</sup>.

Далее, продолжая цепь доказательств родства карел и русских, объясняемой длительными историческими контактами и общей государственностью, А. А. Беляков настаивает на отсутствии этногенетического родства карел и финнов. *В настоящее время среди карельского и русского народа сильно распространено мнение о том, что карелы и финны являются соплеменниками. Такое мнение не соответствует действительности и противоречит историческим фактам*<sup>28</sup>. Точности ради отмечу, что А. А. Беляков говорит именно о различных племенных группировках.

Поставив перед собой задачу написания достоверной истории верхневолжских карел, Беляков использует весь доступный ему корпус источников и научной литературы. Так, при написании статьи «Возраст карельских деревень», опубликованной

<sup>26</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 25. Л. 3.

<sup>27</sup> Фишман О. М. Карелы — пограничный народ, пограничная культура // Этноконфессиональная карта Ленинградской области — 2: сб. стат. Третьих шёгреневских чтений / Сост. и науч. ред. С. Б. Коренева, О. М. Фишман. СПб., 2009. С. 276–291.

<sup>28</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 154. Л. 35.



в 1982 г. в одной из газет Лихославльского района и посвященной истории с. Микшино, автор ссылается на хранящуюся в ГАТО селитьбенную книгу, составленную дьяконом Петром Кудрявцевым «сто шестьдесят седьмого года о заселении карел» Корельского у. Сердобольского погоста на пустошь Микшино<sup>29</sup>. В других аналогичных заметках о карельских переселенцах в Бежицкую пятину Беляков использует, помимо книги Петра Кудрявцева (ГАТО. Ф. 60. Оп. 1. Д. 592), челобитные бежецких, ярославских, углецких и новоторжских помещиков на карел от 1677 г. и камеральную опись Бежецкого уезда первой половины XIX в.<sup>30</sup> Будучи человеком с высшим гуманитарным образованием, преподавателем, он понимал, что использование подлинных исторических документов, ссылки на известных исследователей повышают достоверность его интерпретаций исторических и лингвистических материалов.

Изучение топонимики — одна из главных тем нарратива Белякова. В серии газетных статей под общим названием «Почему так называли деревни» приведены интересные данные, объясняющие карельское происхождение названий деревень Кагрушка, Райки, Кава, Бронино, Гутты, Мяммино. Но при обобщении материалов А. А. Беляков создает фантазийные реконструкции, «работающие» на другую его главную сверхзадачу — доказательство исконности Верхневолжья как исторической прародины карел.

«Территорию, где жили карелы, когда создавали первые эпические песни, можно определить на основании топонимики. На Валдайской возвышенности, особенно в Верхневолжье, встречаются географические объекты с карельскими названиями. Нельзя представить, что эти названия появились после Столбовского договора, когда карелы **вновь появились в Верхневолжье** <...> Следовательно, эти географические объекты получили свои карельские названия в то время когда карелы жили на Валдайской возвышенности **до переселения** (выделено мной. — О. Ф.) их на Карельский перешеек»<sup>31</sup>.

Для доказательства своей гипотезы Беляков приводит осуществленный им сравнительный анализ так называемых калевальских топонимов и ойконимов Карелии и Тверского края. Работа выполнена на материале «Калевалы» и «Карельских эпических песен», с использованием «Краткого этимологического словаря» В. А. Никонова, а также ряда других, в том числе и собственных материалов. В итоге А. А. Беляков делает вполне вероятное, с его точки зрения, заключение, «что первые карельские руны могли появиться на Верхней Волге»<sup>32</sup>.

Примеров упрощенного понимания и использования топонимических данных для персональных историко-генетических реконструкций в размышлениях А. А. Белякова

<sup>29</sup> За коммунизм. 1982. 15 июня. С. 3.

<sup>30</sup> Беляков А. А. 1) Почему так названы деревни // Коммунистическая стройка. 1970. 17 ноября; 2) Помещичья челобитная на карел // За коммунизм. 1971. 17 июля; 3) Микшинская волость // Там же. 1973. 15 марта. С. 4.

<sup>31</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29. Л. 3.

<sup>32</sup> Беляков А. А. Родина первых рун «Калевалы» // Калининская правда. 1981. 29 авг. С. 4.



более чем достаточно. «Эстонское название западной Двины Вайно, старое карельское название ваййне. В одной из рун так говорится: При впадении речки Ваййне / Что-то на море чернеет (Калевала. М., 1949. С. 189). Очевидно, что карельские племена жили и в устье реки Зап. Двины, и от названия реки Ваййне получил свое имя Ваййне (Вянемаяйн) <...> Кое в русском произношении Кой река и село в Кесовогорском районе. Изверг Кое режет груди у девушек и пьет их кровь <...> (Карельские эпические песни. Л., 1950. С. 55, 75 и др.)»<sup>33</sup>.

Желание найти в лингвистических и фольклорных материалах подтверждение своей идеи о сохранении у тверских карел памяти о древних контактах со славянскими племенами, нашло отражение в его версии перевода поговорки *Вендо вие-ранн* — «Чужой как венд». Правильное написание и перевод даны в словаре тверских говоров карельского языка: *vendovieras* — «совсем чужой»<sup>34</sup>. Судя по многочисленным правкам карельских текстов А. А. Белякова, скорее всего, выполненным автором этого словаря, петрозаводским филологом, тверской карелкой А. В. Пунжиной, он через дословный перевод пытался выявить этимологию того или иного слова или понятия. Иногда это происходило вопреки существующему в языке смыслополаганию.

В русле заявленной темы исключительный интерес представляет объемная архивная рукопись А. Белякова «Фольклор верхневолжских карел. Заговоры верхневолжских карел», материалы для которой собирались и записывались им многие десятилетия. Это единственное в своем роде и самое полное собрание оригинальных текстов на карельском и русском языках (более 200 машинописных страниц), которое еще ждет своего исследователя. На основании этих текстов можно попытаться установить, насколько личные стереотипы и ценности Белякова укоренены в осмыслении описываемых им народных праздников, обычаев, обрядов, знаний, насколько трансформировались основы его собственного крестьянского по происхождению мировосприятия под воздействием советской идеологии, какое место традиционная составляющая занимает в нем.

В связи с этим обращает на себя внимание то, как меняется язык изложения в фольклорно-этнографическом нарративе Белякова, он явно становится простонародным, с присущими русскому языку карельских крестьян ошибками. И это притом, что во всех своих исторических эссе он ориентируется, прежде всего, на использование книжного и журнального лексического фонда, к которому он тяготел по роду своих интересов и занятий и который считал релевантным признаком учености.

Здесь позволю себе сразу же обозначить общее впечатление от этого компендиума. Он составлен как некое учебное пособие по истории народной карельской культуры, с минимумом комментариев собирателя.

<sup>33</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29. Л. 6.

<sup>34</sup> Словарь карельского языка (тверские говоры) / Сост. А. В. Пунжина. Петрозаводск, 1994. С. 330.

Вначале приведены «Лечебные заговоры» (Л. 1–32), начинающиеся с известного сугубо локального «На горе Весъегонской»; многие из них сопровождаются рассказами об эзотерической практике. Скорее всего, они получены от его информантов. Так, после текста о поднятии девичьей славы — *лемминишунда*, читаем: «Нужно взять кусочек от веревки церковного колокола и сказать: Как тот церковный звон слышится во все стороны, так и я стала бы известным во все стороны, как тот церковный звон звенит, так и мое имя / имярек / был бы в почете, стало известным и пользовался славой»<sup>35</sup>.

Второй раздел называется «Заплачки»; в него включены свадебные плачи — *иткузет* (Л. 43–61). В третьем собраны сказки, а также несколько анекдотов о карелах (Л. 62–145). Приведу один из них, с весьма знаковыми названием и содержанием — «Забыл карельский язык».

«Отслужил солдат службу, вернулся домой, забыл карельский язык и все говорил по-русски. Его спрашивают, а чем кормят в солдатах? — в солдатах не как дома, кормят мясом, «калой» (то есть рыбой) — а крупная ли рыба? Да разная бывает, бывает по «вакше», по «какши», а иногда и по «шулу» (испр. шулу) / т. е. по четверти, по 2 четв. и по сажени»<sup>36</sup>.

Следующие разделы — «Приметы о временах года и погоде»; затем «Приметы для молодых и женщин и о детях», далее «Приметы для молодых, женщин», «Разные приметы» и «Пословицы» (Л. 146–252). Последний раздел снабжен традиционным подзаголовком «Житейская мудрость», в нем особо выделены тематические блоки «Родина чужбина», «Сообща и один», «Скупость. Расточительство, дети», «Обычаи дома, кушания»; «Господа и начальники и бедные и богатые», «Труд, мастерство».

Вот некоторые из собранных А. А. Беляковым народных примет.

«В воскресенье нельзя рано есть, а то муж будет рябой / Пока у ребенка нет зубов, так нельзя в зеркало показывать: будет ночью пугаться / С окна нельзя выливать воду, а то обольешь на голову родителям — Иккунашта эй вой куануа ветта и нимида (а), а то родителейлла пиах (испр. пиах) валат / Когда в постные щи из зеленой капусты, либо в гороховый суп, будут крошить хлеб, то нужно всем крошить: когда умрешь, то не нужно будет никого тащить на спине через огненную реку»<sup>37</sup>.

Из многочисленных текстов о пиве сошлюсь на один пример: «Когда пойдешь для пива дрожжей принести, придешь в другой дом, то нельзя сесть, а нужно стоять, чтобы пиво стало бойко ходить».

Вековая народная мудрость, сосредоточенная в знаниях об окружающем мире, нормах и правилах бытия крестьянского социума, вызывает у Белякова глубочайшее уважение. Именно это дает основание утверждать, что этот нарратив, это послание

<sup>35</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 22.

<sup>36</sup> Там же. Л. 124.

<sup>37</sup> Там же. Л. 149, 153–155.



к погомкам, прежде всего, обнажает изначальную этносоциальную природу Алексея Антоновича, усиленную образованием, выстраданную личной судьбой.

Абсолютно очевидная черта его характера — глубокая, не пафосная, а истинная любовь к своему народу, тверской земле засвидетельствована в записях многочисленных пословиц, поговорок, примет на тему «Родина / чужбина». Часть из них записана на карельском языке и переведена на русский, другая приведена только на русском языке.

«На солнышке хорошо, а на родине лучше — Чирозешша он хува (испр. хува), виела (а) паремби омалла муалла / На родной земле каждый кустик знаком — Омалла муалла он его тухене (тухъене) туттава / <...> Едешь в общей лодке — соблюдай ее порядок / Приедешь с чужбины в родной край и камни будут милыми — Омалла муалла тулдух (тулдуох) и кивет лиетах (лиетах) / На чужой земле и своего врага обрадуешься (испр. своему врагу) / Виераш муа — виллу муа — Чужая земля — холодная земля / Хвали чужбину для других / Кийта (а) виерашта муауамуйх варойн / Будет и чужой своим, а свой чужим — Виерахашта лиеу ома, омашта виераш»<sup>38</sup>.

Тему «Труд, мастерство» Беляков завершает довольно большой подборкой поговорок «колхозного времени», заимствованных из советской прессы: «Тот комбайнер уважаем, который дорожит урожаем» / «На колхозном поле тракторист, в Советской армии танкист» и т. п.

К своим детским воспоминаниям Беляков прибегает при описании обрядов Иванова и Егорьева дня, Пасхи, арханчного осеннего праздника Кегри, но резюмирует подчас во вполне «научном духе», демонстрируя свою атеистическую позицию:

«День Кегри празднуется в Дмитриеву субботу. Связано ли происхождение Дмитриевой субботы или нет, и вообще происхождение Кегри остается загадкой. Соблюдение нехристианского праздника Кегри сочеталось со строгим соблюдением постов».

Вслед за этим идет обстоятельное описание постов с интересными подробностями, также свидетельствующими о биографическом характере текста:

«Насколько точно соблюдали карелы посты видно из следующего. Грудному ребенку кипятили молоко, образовывалась пенка, а ребенок еще не мог кушать пенку, то хозяйки сушили эти пенки, чтобы кушать сушеные пенки. И далее: Священники так внушили карелам необходимость соблюдать посты, что ни при каких обстоятельствах они не смели нарушить установленное правило в пост не кушать скоромное, а скоромным считали все мясное, молочное и яички».

Другой, как определяет его А. А. Беляков, «плохой» обычай — катание священника по озими после молебна, что способствует «такому получению урожая, что рожь от тучности зерна будет склоняться до земли, как теперь склоняется озимое под тяжестью священника. Такое явление наблюдается у некоторых народностей при недостаточности их культурности. Они подобное принимают за действительное»<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 30. Л. 158–185.

<sup>39</sup> Там же. Л. 111–113.



Роль церкви и образования — еще две важные темы в описании истории карельского крестьянства Белякова. Им тщательно законспектированы данные из дореволюционных изданий, в том числе из Московских новостей за 1868 г., которые стоит привести полностью для понимания его мировоззрения.

«В Толмачевской волости в тущобах карельских лесов, в глубине карельского населения встретился случай. Здесь были устроены две школы на 45 мальчиков и девочек. При экзамене они оказались вовсе непонимающие по-русски, между тем проговорили наизусть все молитвы, Символ веры и заповеди проговорили без ошибок, а Евангелие и Псалтырь прочитали правильно <...> В карельских селениях церковноприходские школы не имели большого значения. В этих школах главным образом учили читать Псалтырь, Часослов и молитвы. Практическое значение их было в том, что старые девы, усвоившие читать, читали по покойникам псалтырь»<sup>40</sup>.

Раздумывая над этими сведениями и характеристиками, А. А. Беляков, по-видимому, испытывает внутреннее несогласие и, собрав дополнительные данные, дает в целом положительную оценку православному просвещению среди карел. Не странно ли для советского преподавателя?

«Переселение карел в Тверские края поставило пред правительством задачу как организовать связь с карельским населением. <...> Церковь стремилась к тому, чтобы среди карел не было бы противодействия православной религии. Для подготовки переводчиков при Тверской духовной семинарии было введено преподавание карельского языка. Все священники, которых направляли в карельские приходы, должны были знать карельский язык. Они служили переводчиками для начальства. Чтобы знать подлинное настроение карельского народа в духовной семинарии был составлен вопросник для исповеди на карельском языке. Священники принимали исповедь у карел на карельском языке»<sup>41</sup>.

Отмечу, что изложенное, отнюдь не соответствовало реальному положению дел.

Осуществляя поиск причин ассимиляции карел в дореволюционное время, Беляков перечисляет следующие, способствовавшие этому, меры царского правительства:

«Запрещение разговаривать в присутствии помещика и местного начальства на карельском языке, в школе — тоже; постой солдат, заселение русских деревень среди карельских деревень, смешанные браки. По переписи 1897 г. 1 тыс. русских девушек вышли замуж за карел и 1050 карельских девушек вышли за русских»<sup>42</sup>.

По его мнению, все это приводило к искоренению карельского языка, уничтожению «родного карельского». Такая оценка несколько расходится с констатацией вечной дружбы, напоминанием об общей судьбе карел и русских и фиксирует определенный зазор между артикулируемым в текстах и присутствующим в его знании

<sup>40</sup> ГАТО. Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 25. Л. 150–153.

<sup>41</sup> Ф. Р-1367. Оп. 1. Д. 29. Л. 31.

<sup>42</sup> Там же. Л. 32.

и подсознании. Не мог же А. А. Беляков, будучи лидером процесса национального возрождения и жертвой репрессий конца 1930-х гг., забыть уничтожение Карельского национального округа, а с ним и загубленные судьбы более 300 человек, посвятивших себя просвещению тверских карел. Отвечая на эти вопросы, сошлюсь на общепринятые выводы, сделанные, в том числе, и в уже цитировавшейся выше работе И. Ф. Девятко:

«Адаптированный к советскому режиму человек не замечал (должен был не замечать и не замечал) противоречий между реалиями собственной жизни и пропагандируемыми идеологией ценностями, демонстрируя тем самым приверженность власти и свою «нормальность» как члена общества. <...> Подобного рода объяснением оказывается и объяснение с точки зрения защитных механизмов психики человека, на протяжении десятилетий подвергавшегося тотальному давлению идеологических стандартов»<sup>43</sup>.

Биография А. А. Белякова свидетельствует, что самое главное событие его жизни — своего рода «переходный обряд» произошел в юности, когда из крестьянского микромира он перешагнул в большой мир образования, новой социально-политической реальности, совершив головокружительную и немыслимую до революции для карельского деревенского парня карьеру. Став одним из национальных лидеров, Беляков получил тем самым исключительную возможность реализации своей этнической идентичности, при почти полной смене социальной. Новые стереотипы в сочетании с особенностями характера сформировали его как одного из типичных представителей советской эпохи — нововыводженца, каковым, по сути, он оставался до конца своей жизни. Анализ письменного нарратива А. А. Белякова посредством биографического метода позволил увидеть и то, как сильно повлияло на смену его идентичности столкновение с властью, к каким серьезным последствиям это привело, как сказалось на его умозаключениях последней трети жизни воздействие коллективистской парадигмы социологического мышления; какие способы и правила подчинения, сопротивления и уклонения он при этом избрал и принял<sup>44</sup>. Изучение и описание истории и культуры тверских карел стало для него тихой гаванью, прибежищем, пребывая в котором он смог не только самореализоваться, но и переосмыслить травмирующие воспоминания прошлого. Но, как и многие его сверстники с близкой судьбой, А. А. Беляков «застрял» в своей идентичности<sup>45</sup>, именно поэтому его нарратив отягощен очевидными политическими импликациями советского по происхождению хронотопа. Этим объясняются и манера изложения, и система аргументации, и доминирование конкретных идеологем.

<sup>43</sup> Девятко И. Ф. Методы социологического исследования... (режим доступа: [http://society.pulbi.ru/devyatko\\_socresearch/ch08\\_i.html](http://society.pulbi.ru/devyatko_socresearch/ch08_i.html)).

<sup>44</sup> Соколовский С. В. Размышления по поводу статьи С. Н. Абашина «Свой среди чужих, чужой среди своих» (режим доступа: <http://www.ethnonet.ru/ru/pub/1106-05.html>).

<sup>45</sup> Там же.

Локальная история карел в изложении Белякова, с одной стороны, вписывается в макромир российского / советского государства, политики и культуры, с другой — домысливается на основании его собственных представлений, знаний / незнаний, предрассудков и переживаний. При доминировании в историческом дискурсе А. А. Белякова общих этнопсихологических и социальных концептов поколения первой трети XX в. подчеркнута важная составляющая в них универсалий крестьянского происхождения. Они сыграли значительную роль в его индивидуальном сознании, самосознании и «жизненной направленности» (Б. Г. Ананьев). Отсюда обостренное чувство справедливости, не изживаемая боль «за наш маленький, преданный забвению народ»<sup>46</sup>.

Не случайно и то, что свой фольклорный свод он завершает русской частушкой, подтверждающей его главную, доминирующую идею, пронесенную через всю жизнь, — незыблемость дружбы русского и карельского народов: «Пойду плясать юбка узкая / Я люблю карелина, сама русская».

Для оценки достоверности выводов, сделанных на основе письменного нарратива А. А. Белякова, в дальнейшем будет предпринят анализ подобных же текстов других карельских краеведов и осуществлено соотнесение с историческим дискурсом устных нарративов карельских крестьян.

<sup>46</sup> *Депутатов В.* Канонизированные православные исповедники и новомученики за Христову веру в XX веке из Тверской Карелии (режим доступа: [http://www.kominarod.ru/netcat\\_fil](http://www.kominarod.ru/netcat_fil)).



**ИЗ ИСТОРИИ КОМПЛЕКТОВАНИЯ МУЗЕЕВ ПЕТЕРБУРГА  
И МОСКВЫ ПАМЯТНИКАМИ КУЛЬТУРЫ  
ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП РУССКОГО НАРОДА  
в конце XIX – начале XX в.**

Музейные собрания являются базой, на которой строятся многие интересные исследования материальной сферы жизни того или иного народа. Авторы многих опубликованных в последние годы монографий (например, «Русский Север: Этническая история и народная культура XII–XX вв.», «Русские» из серии «Народы и культуры», «Рязанский край» и др.) широко использовали для характеристики хозяйственной деятельности, одежды, жилища, утвари подлинные памятники традиционной культуры, хранящиеся в фондах этнографических и историко-краеведческих музеев. Отметим, что информационные возможности музейных собраний далеко не исчерпаны. Коллекции музеев должны быть лучше изучены с точки зрения источниковедения. Необходима дальнейшая исследовательская работа по выявлению обстоятельств приобретения многих вещей в собрание музея, принципов отбора вещевых памятников на том или ином этапе комплектования, более точному определению места бытования предметов, их социальной среды, времени и места изготовления. В настоящей статье речь пойдет о том, как формировались коллекции по локальным группам русского народа в этнографических музеях Петербурга — Ленинграда и Москвы в первой трети XX в.

В Петербурге комплектованием русских коллекций занимался образованный в 1902 г. Этнографический отдел Русского музея императора Александра III, переименованный в 1918 г. в Этнографический отдел Государственного Русского музея. В Москве эту работу вел созданный в 1867 г. Дашковский этнографический музей, являвшийся отделом Московского Публичного и Румянцевского музеев. В 1921 г. он был выделен из состава Румянцевского музея и получил название Центральный музей народоведения. В 1920-е годы в Москве формирование коллекций по этнографии русского народа шло также в Музее Центрально-Промышленной области.

Вопрос о возможности и необходимости использования музейных собраний в качестве источника этнографических исследований был поднят в последней четверти XIX в. учеными Д. Н. Анучиным, Е. В. Барсовым, А. Н. Пыпиным, И. Н. Смирновым<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Анучин Д. Н. О задачах русской этнографии // Этнографическое обозрение. 1889. Кн. 1; Пыпин А. Н. О задачах русской этнографии // Вестник Европы. 1885. Т. III; Смирнов И. Н. Задачи

Они утверждали, что изучение материальной культуры позволит сделать много важных открытий в области этнографии, раскрыть образ жизни народа и даже способствовать исследованию первобытной культуры. Кроме того, считали они, некоторые стороны народной культуры вообще невозможно раскрыть без изучения памятников его культуры. Вещи, по мнению этих ученых, «дают возможность проследить историю технического развития нашего местного человека до самой ранней ступени», говорят о «способности народа приспособить к своим потребностям предметы окружающего мира», рассказывают «о влиянии одного народа на другой». Эти идеи, разрабатывавшиеся в научном сообществе конца XIX в., были восприняты как руководство к действию этнографами Русского и Румянцевского музеев. Они поставили перед собой цель сформировать «подлинно научное собрание экспонатов», предназначенное для исследовательской работы специалистов. В Этнографическом отделе Русского музея императора Александра III работа шла под руководством заведующего отделом Д. А. Клеменца, которого в 1909 г. сменил на этой должности хранитель Н. М. Могилянский. В этой работе участвовали хранители музея Е. А. Ляцкий, К. А. Иностранцев, Ф. К. Волков, К. К. Романов, которые создали штат корреспондентов, принимавших участие в сборе коллекций. Работа в течение первых 15 лет жизни музея шла довольно успешно, что объяснялось многими причинами: моральной поддержкой и действенной помощью в собирании коллекций научной общественности, увлеченностью сотрудников музея «грандиозностью самой задачи, ее исключительным интересом и огромным культурным значением», прекрасным финансовым обеспечением работы со стороны государства; а также наличием хорошо составленной программы комплектования фондов, подготовленной хранителями отдела под руководством Д. А. Клеменца<sup>2</sup>. Для этнографов Румянцевского музея формирование «научного собрания» оказалось задачей более сложной, прежде всего потому, что он не имел финансовой помощи со стороны государства, а жил на деньги «жертвователей и благотворителей», которых было слишком мало, чтобы организовать широкую работу по комплектованию фондов. Однако стремление заведующего Этнографическим отделением Н. А. Янчука, хранителя В. В. Богданова сделать музей «лабораторией для изысканий» ученых естественно сказалось на приобретаемых в музей памятниках. По словам В. Н. Харузиной, принимавшей участие в работе по комплектованию музея, «этнографы стали отыскивать всякий материал с той точностью, с которой поступает естествоиспытатель».

При формировании русских коллекций каждый из музеев исходил из своих представлений о предмете и задачах этнографической науки. Н. М. Могилянский, как и его коллеги по Этнографическому отделу Русского музея, собирали памятники

---

и значение местной этнографии. Казань, 1891; Барсов Е. В. Значение Дашковского этнографического музея и его задачи // Отчет Московского Публичного и Румянцевского музеев за 1879–1882 гг. М., 1884. С. 125–129.

<sup>2</sup> Программа для собирания этнографических предметов. СПб., 1902.

предметного мира таким образом, чтобы в результате их работы ученые смогли увидеть «этнический портрет» русского народа, «поражающий исследователя изумительным блеском своих особых, ему одному свойственных граней своего быта внешнего и духовного»<sup>3</sup>. В соответствии с этой задачей в собрание музея отбирались «национально-своеобразные» предметы, характеризующие все стороны хозяйственного и бытового уклада русского народа: земледельческие орудия, инструменты ремесленников, предметы интерьера жилища, утварь, одежда, атрибуты праздников и обрядов. При этом перед собирателями стояла цель не только показать, своеобразные формы русской вещевой культуры, но и, по выражению тех лет, представить ее «территориальную изменчивость». Это означало, что экспонаты должны собираться на всей территории расселения русского народа. Естественно, при сплошном обследовании в поле зрения этнографов попадали и вещи, характеризующие локальные группы как большие по численности (поморы, однодворцы, казаки) так и малые, такие, например, как онежане, каргополы, кокшары, белозеры, двиняне, усть-цылемы, теблешане, пошехонцы, сицкари, пушкари, тудовляне, полехи, саяны, горюны, мешера и другие. Однако в это время перед этнографами не ставилась специальная задача формирования коллекций, характеризующих культурно-бытовой и хозяйственный уклад локальных групп. Более того, при сборе памятников их принадлежность к той или иной локальной группе, особенно малой, отмечалась в единичных случаях, как, например, в коллекции, поступившей в 1904 г. от корреспондента музея Тюльпановой из Тверской губернии. В нее были включены два предмета (рубаха и сарафан) с указанием, что они принадлежат пушкарям и рядом разъяснение: «Пушкарями называют себя крестьяне нескольких деревень Вельского уезда, которые принадлежали когда-то Пушкиным и давно получили вольную; в costume и в быту их есть особенности, любят старину, зажиточные» (РЭМ. Колл. 220–15). Современному исследователю, желающему использовать русский фонд, скомплектованный в начале XX в., для изучения предметного мира той или иной локальной группы, придется провести довольно большую источниковедческую работу по выявлению вещей, им принадлежавших.

В Румянцевском музее картина комплектования фондов предметами, дающими представление о своеобразии культуры малых и больших локальных групп, была примерно такой же. В его собрании имелись памятники культуры уральских казаков, панцирных бояр, однодворцев, полехов и ряда других групп русского народа. Однако и в этом музее принадлежность вещей к определенной локальной группе в большинстве случаев не фиксировалась. Работа же по выявлению их из общей массы памятников русской культуры еще более затруднена, чем в Этнографическом отделе Русского музея, так как большинство вещей не имели указаний на место бытования.

<sup>3</sup> Могиланский Н. М. Предмет и задачи этнографии // Живая старина. 1916. Т. XXV. Вып. 1. С. 11.



Целенаправленное комплектование музеем коллекций для характеристики локальных групп русского народа началось в 20-е годы XX века. В Ленинграде главным инициатором этого был один из ведущих этнографов того времени Д. А. Золотарев (1885–1935), заведующий русско-финским отделением Этнографического отдела Государственного Русского музея. В своей статье «Работа этнологической экспедиции в Тверской и Рыбинской губерниях» он призвал исследователей к изучению предметного мира локальных групп русского народа, считая эту работу очень важной<sup>4</sup>. В Москве главными сторонниками изучения локальных групп через исследование их предметного мира были В. В. Богданов, директор Музея Центрально-Промышленной области и Б. А. Куфтин, Н. И. Лебедева — сотрудники Центрального музея народоведения. Б. А. Куфтин писал, что в основе «сравнительного этнологического изучения» той или иной локальной группы «должно лежать, прежде всего, изучение материальных объектов культуры, так как через них даже самый сложный факт социальной жизни, идеологии того или иного народа или его части становится легче фиксируемым и достоверным»<sup>5</sup>. Основным методом комплектования коллекций по локальным группам русского народа считался экспедиционный. В. В. Богданов писал: «Особенно важно собрать коллекции во время экспедиций, так как только такие коллекции могут иметь достоверное научное описание и потому только они отвечают требованиям современного музееведения»<sup>6</sup>. Ленинградские и московские этнографы, считавшие изучение локальных групп русского народа на основе их вещевых памятников делом очень важным, в то же время ставили перед собой при их изучении разные задачи, которые отражались, естественно, на характере поступавшего в фонд вещевого материала. Хранители Этнографического отдела Государственного Русского музея, развивая идеи своих старших музейных коллег о необходимости создания на вещевом материале «этнического портрета» русского народа, считали, что тщательное изучение и собирание памятников культуры локальных групп поможет сделать этот портрет более многогранным и ярким. Они также предполагали, что изучение вещевых памятников позволит раскрыть «этнологическую загадку» населения малых локальных групп, то есть выяснить компоненты, из которых они сложились, и определить факторы, способствовавшие как появлению у них своеобразных черт, так и их консервации в течение длительного времени<sup>7</sup>. Исходя из этого, была разработана своего рода методика отбора памятников локальных групп в музейное собрание. Считалось необходимым собирать

<sup>4</sup> Золотарев Д. А. Работа этнологической экспедиции в Тверской и Рыбинской губерниях // Известия Российской Академии истории материальной культуры РАН. 1923. Вып. 3. С. 15–16.

<sup>5</sup> Куфтин Б. А. Важность и срочность собирания этнографических материалов для задач краеведения // Вопросы краеведения. М., 1923. С. 102.

<sup>6</sup> Архив Российской Академии истории материальной культуры РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 11 (1920–1921). Л. 27 об.

<sup>7</sup> Золотарев Д. А. Работа этнологической экспедиции в Тверской и Рыбинской губерниях. С. 15–16.

в музей не только те предметы, которые осознаются представителями локальной группы в качестве признака, отличающего их от других русских групп, но и те, которые являются с ними общими. Такой отбор, с их точки зрения, позволял представить предметный мир локальной группы в максимально полном объеме, что было необходимо для выяснения ее «этнической индивидуальности», определения сходства и различия с другими группами русского населения. Этнографы также полагали, что музей должен приобретать в свои фонды не только старинные предметы, повторяющие в своем облике черты более ранних эпох, но и те «национально-своеобразные» вещи, которые более соответствуют вкусам и потребностям людей нового времени. Д. А. Золотарев писал: «Для понимания особенностей населения важны и ценны как старые, так и новые черты быта, поскольку они играют заметную роль в народной жизни»<sup>8</sup>. Кроме того, это давало возможность, по их мнению, проследить развитие культуры локальной группы во времени и выяснить механизм происходивших в ней изменений. Наряду со сбором памятников полагалось также собирать информацию о локальной группе: уточнить границы расселения, понять насколько ее представители осознают свое внутреннее единство, выяснить ее самоназвание и название со стороны, определить особенности говора, собрать легенды о происхождении группы.

Комплектование коллекций по локальным группам шло в ходе комплексных экспедиций, в которых приняли участие кроме сотрудников Этнографического отдела Государственного Русского музея специалисты Государственной академии истории материальной культуры (ГАИМК) и Комиссии по изучению племенного состава России и сопредельных с нею стран (КИПС), Географического факультета Петроградского (Ленинградского) университета. Первой экспедицией, давшей музею интересную коллекцию по культуре усть-цылемов Печорского уезда Архангельской губернии, была Обско-Печорская экспедиция, организованная Российской академией наук по инициативе Л. Я. Штернберга и В. Г. Богораза. Работа в ней шла непрерывно в 1920 и 1921 гг. Один из участников этой масштабной экспедиции, Д. Д. Травин, работал в старинном старообрядческом с. Усть-Цыльма и окрестных деревнях, отбирая для Этнографического отдела необходимые предметы быта усть-цылемов. В 1920 и 1921 гг. от него поступило 377 предметов, зарегистрированных в две коллекции (РЭМ. Колл. 4050, 4253). Если в Обско-Печорской экспедиции Этнографический отдел принимал косвенное участие, оказывая Д. Д. Травину консультации по сбору вещей, то две другие экспедиции — Верхневолжская этнологическая и Юго-Восточная — были организованы заведующим его финско-русским отделением Д. А. Золотаревым. Это были комплексные экспедиции с большим количеством участников: этнографов, диалектологов, антропологов, фольклористов, художников, работавшие несколько полевых сезонов: Верхневолжская с 1921 по 1925 гг.,

<sup>8</sup> Золотарев Д. А. Изучение крестьянских построек в работах Верхневолжской Этнологической экспедиции // Верхневолжская этнологическая экспедиция: крестьянские постройки Ярославско-Тверского края. Л., 1926. С. IV.



Юго-Восточная с 1925 по 1928 гг. Их основными участниками были Д. А. Золотарев, Н. П. Гринкова, А. Я. Колобаев, З. П. Малиновская, Е. Э. Бломквист, С. А. Еремин, Л. И. Песселеп, Н. А. Троицкая. Основной задачей Верхневолжской экспедиции, по словам возглавлявшего ее Д. А. Золотарева, было выяснение того, «что представляет собой в этнологическом отношении Ярославско-Тверской край, каковы особенности населения и чем они объясняются»<sup>9</sup>. Во время экспедиции особое внимание обратили на изучение двух локальных групп пушкарей: населения Щербовской и Толпаковской волостей Тверской губернии и тудовлян (жителей сел, расположенных по течению р. Туд в Ржевском уезде той же губернии). Коллекция по быту пушкарей, собранная З. П. Малиновской и А. Я. Колобаевым включала в себя 619 экспонатов, приобретенных в 17 пушкарских деревнях (РЭМ. Колл. 3966, 3968). Коллекция из сел тудовлян в связи с отсутствием денег на покупку экспонатов была менее богата — 24 предмета (РЭМ. Колл. 4200) Однако Н. П. Гринкова, работавшая среди тудовлян, собрала огромный информационный материал, который позволил ей сделать выводы о происхождении этой группы и времени ее формирования<sup>10</sup>. В ходе Юго-Восточной экспедиции ее участниками были обследована группа однодворцев Воронежской губернии. В однодворческих селах Задонского, Землянско-го, Коротоякского уездов Воронежской губернии проводили наблюдения и занимались комплектованием коллекций Н. П. Гринкова и Е. Э. Бломквист. Работа шла три полевых сезона (1925–1927 гг.), результатом которых было 255 экспонатов (РЭМ. Колл. 4366, 5168) и большой информационный материал, сохранившийся в архиве музея. В 1927 г. из экспедиции, организованной КИПС для изучения мордвы, мишарей и мешеры Пензенской, Тамбовской и Саратовской губерний, поступила небольшая (21 предмет) коллекция памятников культуры мешеры с. Ушинки и Большой Ижморя Пензенской губернии, приобретенная сотрудником отдела Н. Ф. Прытковой (РЭМ. Колл. 5156).

Коллекции по культуре локальных групп принимались также и у коллекционеров. Одной из интереснейших коллекций, пополнивших в эти годы собрание музея, была частная коллекция братьев Белослюдовых из Семипалатинска (76 предметов), переданная музею в 1925 г. (РЭМ. Колл. 5091, 5158) А. Н. Белослюдовым. Она давала представление о предметном мире двух локальных групп русского населения Алтая: каменщиков, живших в долине р. Бухтармы, и поляков, села которых были расположены в междуречье Убы и Ульбы.

Если сопоставить материал коллекций, поступивших в 20-е годы XX в. в Этнографический отдел Русского музея, с разработанной его сотрудниками концепцией их комплектования, то можно выявить некоторое несоответствие планов и их воплощения в жизнь. Этнографы не смогли составить коллекции таким образом, чтобы на основе имеющихся в них предметов можно было бы дать всестороннюю

<sup>9</sup> Золотарев Д. А. Изучение крестьянских построек... С. V.

<sup>10</sup> Гринкова Н. П. Одежда «тудовлян» Ржевского уезда // Этнография. 1926. № 1–2. С. 83–96.



характеристику традиционного предметного мира той или иной локальной группы, т.е. значит, и выявить ее «этническую индивидуальность». Это оказалось невозможным в силу ряда объективных причин: прежде всего, в связи с отсутствием у населения многих предметов традиционного быта, в том числе и специфических для культуры исследуемой группы. Нивелировка бытового уклада началась еще в последней четверти XIX в. в связи общими изменениями в стране, последовавшими из реформами 60–80-х годов по модернизации хозяйственной, социальной и культурной жизни Российской империи.

Препятствием к задуманному масштабному отбору в собрание музея памятников культуры локальных групп являлось также плохое финансирование работ по комплектованию фондов, вызванное разухой после Первой мировой и Гражданской войн. Однако сотрудникам музея все-таки удалось собрать значительное количество предметов традиционного быта, представляющих большой интерес для исследователей: 1296 экспонатов.

В Москве целенаправленное комплектование памятников вещевой культуры локальных групп проходило по инициативе В. В. Богданова, директора Государственного музея Центрально-Промышленной области, Б. А. Куфтина и Н. И. Лебецкой — сотрудников Центрального музея народоведения. Они, как и ленинградские ученые, считали, что изучение предметного мира локальных групп русского народа и приобретение в музейное собрание его памятников, является одной из главных задач этнографов<sup>11</sup>.

Однако цель, с которой эта работа проводилась, отличалась от той, которую преследовали ленинградские этнографы. В. В. Богданов и Б. А. Куфтин полагали, что вещи нужны для того, чтобы показать те «племенные и культурные типы, в результате взаимодействия которых образовалось современное население и сложился его облик»<sup>12</sup>. Такая возможность предоставлялась потому, что, по их мнению, культура каждого народа и каждой его локальной группы, представляет собой комплекс предметов и явлений, складывавшийся на протяжении многих столетий, и напоминаяший своего рода «многослойный пирог». Выявляя отдельные культурные слои, можно, по их мнению, выяснить происхождение локальной группы и историю ее населения и таким образом понять, как сложился русский народ. При исследовании локальной группы, как считалось, надо обращать основное внимание на костюм, который, по словам Б. А. Куфтина, является в большей степени «продуктом социальной жизни», чем другие предметы народного быта», в нем «отраивались и получали вещественное выражение племенные и национальные самознания различных эпох, сословные деления, обычно правовые взаимоотношения,

<sup>11</sup> Куфтин Б. А. Важность и срочность собирания этнографических материалов для задач краеведения. С. 107.

<sup>12</sup> Куфтин Б. А. Материальная культура русской мешеры // Тр. Гос. музея Центрально-Промышленной области. М., 1926. Вып. 3. Ч. 1. С. 5; Золотарев Д. А. Изучение крестьянских предметов... С. V; Гринкова Н. П. Одежда «тудовлян» Ржевского уезда. С. 83–96.

семейный быт, верования, искусства»<sup>13</sup>. С этой же целью можно использовать орудия прядения и ткачества, которые хранят в себе «странички из истории народа в далеком прошлом, могущие вскрыть основные вопросы этнологии, вопросы счастливых изобретений в одном месте или одновременно в разных вещах, вопросы путей этой передачи, источники усовершенствования и причины замирания»<sup>14</sup>. При комплектовании коллекций полагалось в первую очередь собирать предметы старины: «Прежде всего, следует, конечно, собирать материал уходящего прошлого, тот материал, который наиболее далек от нас и наиболее ценен, так как хранит в себе глубокие традиции и уводит нас к отдаленным эпохам истории края»<sup>15</sup>.

Работа московских этнографов проходила в южнорусском историко-этнографическом регионе, а именно в селах Рязанской, Калужской, Орловской, Смоленской, Черниговской губерний. В разное время в них принимали участие, кроме Б. А. Куфтина и Н. И. Лебедевой, А. Г. Данилин, Г. С. Маслова, А. А. Мансурова, В. П. Никольская, З. Е. Аллендорф, Е. П. Ульянова и др. В 1919–1923 гг. и в 1925 г. экспедиция под руководством Б. А. Куфтина обследовала северные уезды Рязанской губ., так называемый Мещерский край. Объектом изучения исследователей были мещеры. Экспедиции под руководством Н. И. Лебедевой с 1923 по 1927 гг. работали в Калужской, Орловской, Южных районах Рязанской, Курской областей, тщательно изучались такие локальные группы, как полехи, однодворцы, саяны, цуканы, гоюны, икальщики<sup>16</sup>.

Во время этих экспедиций московские этнографы собрали большие коллекции одежды, в основном женской и девичьей, а также полотенца и вышивки, орудия прядения и ткачества. Все они представляют собой вещи традиционного типа, бытовавшие в русской деревне в XIX в. Среди них преобладали вещи старинные, архаические по покрою и орнаментации. Н. И. Лебедева, рассказывая о своей работе в Рязанской области, писала: «Полный набор костюмов, который здесь описывается, явился результатом не непосредственных наблюдений того, что вокруг нас, а результатом тщательного кропотливого исследования, выуживания по крупинкам среди разнообразного материала драгоценной старины»<sup>17</sup>. В настоящее

<sup>13</sup> Куфтин Б. А. Задачи, методы и достижения в изучении костюма Центрально-Промышленной области // Вопросы этнологии ЦПО: первое этнологическое совещание по Центрально-Промышленной области при Гос. музее ЦПО 29–30 марта 1926. М., 1927. С. 34.

<sup>14</sup> Лебедева Н. И. Очередные вопросы прядения и ткачества. М., 1929. С. 5.

<sup>15</sup> Куфтин Б. А. Важность и срочность собирания этнографических материалов для задач краеведения. С. 107.

<sup>16</sup> Лебедева Н. И. 1) Народный быт в верховьях Десны и верховьях Оки: этнологическая экспедиция в Брянской и Калужской губерниях в 1925–1926 гг. // Мемуары Этнографического отдела ОЛЕАЭ. М., 1927. Вып. 2. С. 11–12; 2) Материалы по народному костюму Рязанской губернии // Тр. об-ва исследования Рязанского края. 1929. Вып. XVIII. С. 3–34; 3) Этнографическая характеристика отдельных групп русского населения Орловской, Курской, Липецкой областей // Лебедева Н. И. Научные труды. Рязань, 1996. Т. 2. С. 50–54.

<sup>17</sup> Лебедева Н. И. Материалы по народному костюму Рязанской губернии. С. 4.

время коллекции Н. И. Лебедевой и Б. А. Куфтина находятся в разных музеях: в Московском областном музее — преемнике Государственного музея Центрально-Промышленной области и в Российском этнографическом музее в Петербурге, куда были в 1948 г. переданы экспонаты Музея народов СССР — преемника Центрального музея народоведения<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Шангина И. И.* 1) Комплектование коллекций по традиционной культуре локальных групп русских в Государственном музее этнографии народов СССР (1920) // *Субэтноты в СССР: сб. науч. тр.* Л., 1986. С. 6–14; 2) *Русский фонд этнографических музеев Москвы и Санкт-Петербурга: история и проблемы комплектования. 1867–1930.* СПб., 1994.



## ТРАДИЦИОННЫЙ КОСТЮМ БУХАРСКИХ ЕВРЕЕВ: ИСТОЧНИКИ И ОСОБЕННОСТИ ИЗУЧЕНИЯ

В истории этнографического изучения бухарских евреев их традиционная одежда никогда не привлекала внимания исследователей. Утвердившееся еще в XIX в. мнение, что она не отличается от одежды окружающего населения (таджиков и узбеков<sup>1</sup>), не только преобладало в этнографических описаниях, но и стало отчасти причиной того, что ее не комплектовали в музейных собраниях, и даже если приобретали непосредственно у бухарских евреев, определяли в узбекские или таджикские коллекции<sup>2</sup>. В литературе сведения касались только «отличительных знаков» в мужском костюме, принятых для иноверцев в мусульманском мире. В Средней Азии им запрещалось носить чалму, верхние халаты яркой расцветки, необходимо было опоясывать их веревкой, что и составляло, как обычно указывалось, особенности костюма бухарских евреев<sup>3</sup>.

Начавшаяся в конце 1980-х гг. массовая эмиграция бухарских евреев из Средней Азии, приведшая практически к исчезновению этой этноконфессиональной группы на ее этнической карте<sup>4</sup>, стала одной из причин возросшего интереса к их культуре. Отъезжающие вынуждены были расставаться со многими семейными реликвиями, среди которых старинная одежда занимала значительное место. Музеи получили возможность пополнить свои коллекции памятниками быта бухарско-еврейской культуры, не фальсифицируя, как прежде, их этническую принадлежность. Правда, местные музеи мало воспользовались этим, в силу ограниченности в средствах или вследствие прежних стереотипов<sup>5</sup>. Однако в Российском этнографическом музее (СПб) такая работа была предпринята, и если прежде в его коллекциях

<sup>1</sup> Такое мнение существует в отношении вообще предметов быта бухарских евреев.

<sup>2</sup> Среди экспонатов Туземно-еврейского музея в Самарканде (1922–1938) одежда также была представлена единичными экземплярами.

<sup>3</sup> Емельяненко Т. Г. «Отличительные знаки» в традиционном костюме бухарских евреев // Жилище и одежда как феномен этнической культуры: материалы Седьмых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2008. С. 300–301.

<sup>4</sup> Емельяненко Т. Г. Бухарские евреи: судьба диаспоры // Этнографическое обозрение. 2009. № 5. С. 15–26.

<sup>5</sup> Музеи в городах Узбекистана, где проживали бухарские евреи, приобретали преимущественно культовые предметы как обладающие наиболее выраженной этноконфессиональной спецификой.

по бухарским евреям насчитывалось немногим более 30 экспонатов, среди которых одежда занимала менее половины, то за последние 15 лет их число увеличилось почти до двухсот и в основном за счет приобретения старинной мужской и женской одежды, ювелирных украшений<sup>6</sup>.

Вместе с тем длительное отсутствие систематической собирательской и исследовательской работы сделало современное изучение традиционной одежды бухарских евреев весьма проблематичным. Музейные памятники представляют довольно разрозненный и недостаточно атрибутированный материал, поскольку в большинстве своем приобретались, когда уже давно вышли из бытования, и ограничены одеждой праздничного обихода, которую дольше хранят в семьях. Расширить сведения могли бы опросы пожилых людей, как при изучении костюма других среднеазиатских народов.

Однако в ходе опросов бухарских евреев выяснилось<sup>7</sup>, что ими оказалось почти забыто, в чем же заключалось своеобразие традиционной одежды<sup>8</sup>, до сих пор сохранявшейся в семьях. Это можно было бы объяснить тем, что уже в 1910–1920-х гг. они стали переходить на европейский стиль одежды, который и определял их костюм в последующее время, в отличие от соседнего населения, у которого национальные виды одежды сохраняются до сих пор. И хотя в своей современной форме они сложились в 1930–1940-х гг., а более старинные варианты давно исчезли, многие таджички и узбечки и сегодня в состоянии их описать по рассказам старших родственниц. Сведения об одежде, с которой были связаны различные события, о составе приданого передаются среди женщин из поколения в поколение, и по ним исследователи могут воссоздать компоненты традиционного костюма, проследить его эволюцию<sup>9</sup>. У бухарских евреев эти темы не популярны. Поэтому они имеют о своей старинной одежде лишь самое приблизительное представление и при сравнении ее с одеждой соседних народов обычно ограничиваются замечаниями о ее «превосходстве» в материальном плане (шила из более дорогих тканей и пр.) или этическом, например, что в отличие от таджичек и узбечек, бухарские еврейки считали неприличным показывать из-под платья штанины традиционных штанов и заправляли их в чулки или сапоги.

<sup>6</sup> Емельяненко Т. Г. Коллекции по бухарским евреям в собрании Российского этнографического музея // Еврейский музей: сб. статей / Сост. В. А. Дымшиц, В. Е. Кельнер. СПб., 2004. С. 11–26.

<sup>7</sup> Сведения по одежде бухарских евреев собирались нами во время экспедиций в Узбекистан в 1993–94, 2002, 2004 и 2006 гг.

<sup>8</sup> Старинные широкие платья и сегодня иногда надевают, поверх одежды европейского стиля, на свадьбу матери и сестры жениха и невесты, а халаты, унаследованные от дедов и прадедов, — их отцы.

<sup>9</sup> Реестры приданных женщин разных поколений были положены в основу изучения традиционного костюма О. А. Сухаревой, методика которой получила распространение и среди других исследователей (Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма: Самарканд (2-я половина XIX — начало XX в.). М., 1982. С. 1–2).

В связи с этим особое значение в качестве этнографического источника приобретают фотоиллюстративные материалы XIX – начала XX в., хотя по бухарским евреям они немногочисленны. В большинстве своем они известны по различным публикациям. Наиболее ранними из них являются рисунки В. В. Верещагина, сделанные им в 1867–1868 гг. Туркестанском крае, — два мужских и два женских портрета<sup>10</sup>, а также рисунок «Евреи в Ташкенте», изображающий троих мужчин<sup>11</sup>, на которых с характерной для художника документальной точностью показаны типичные для бухарских евреев головные уборы, верхняя одежда, манера ее ношения.

Значительное место фотографиям бухарских евреев было уделено в Туркестанском альбоме, подготовленном к Всероссийской Политехнической выставке 1872 г. в Москве<sup>12</sup>. В нем поместили 38 снимков, в основном, портреты мужчин и женщин разного возраста, а также изображения различных обрядов и их участников — свадебных ритуалов, обряда первого положения ребенка в колыбель, праздника Суккот. На них запечатлена одежда, какой она оставалась в самые первые годы существования Туркестанского генерал-губернаторства, не претерпев еще тех изменений, которые последовали после присоединения Средней Азии к России, и сохраняя черты предшествующего периода, что позволяет проследить ее дальнейшее развитие. В этом плане особенно ценна коллекция снимков известного фотографа и собирателя этнографических коллекций по Средней Азии С. М. Дудиным, сделанных им в 1900 г. в еврейском квартале Самарканда<sup>13</sup>. И хотя для музеев он не приобрел ни одного предмета быта бухарских евреев, объясняя это тем, что «и в обиходе, и костюме у них все сартовское, <...> а дублировать вещи я не мог по материальным соображениям»<sup>14</sup>, в его фотоработах все же отразились особенно присущие им черты — и во внешнем облике, и в костюме.

Этот перечень иллюстративных материалов может быть дополнен не многим более десятка фотографий, в основном входивших в фотоальбомы по Средней Азии, которые выпускались в конце XIX – начале XX в.<sup>15</sup>, и воспроизведенных на почтовых открытках, этнографические серии которых издавались в то время

<sup>10</sup> Вошли в альбом «Туркестан: Этюды с натуры В. В. Верещагина, изданные по поручению Туркестанского генерал-губернатора на высочайше дарованные средства. 20 листов с 106 рисунками. СПб., 1874».

<sup>11</sup> Воспр. в кн.: Булгаков Ф. В. В. Верещагин и его произведения. СПб., 1905. С. 71.

<sup>12</sup> Фотографии бухарских евреев помещены во II части альбома, озаглавленной «Туркестанский Альбом по распоряжению Туркестанского Генерал-Губернатора Генерал-Адъютанта К. П. фон Кауфмана I-го. Часть этнографическая. Туземное население в русских владениях Средней Азии / Составил А. Л. Кун. 1871–1872 г.» // Библиотекой Конгресса: [http://www.loc.gov/r/print/coll/287\\_turkestan.html](http://www.loc.gov/r/print/coll/287_turkestan.html).

<sup>13</sup> Кол. РЭМ 49 – 1–31.

<sup>14</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 247. Л. 469.

<sup>15</sup> Например, «Типы народностей Туркестанского края», «Виды и типы Средней Азии»; см. листы с фотографиями бухарских евреев их таких альбомов в собрании РЭМ (ФК РЭМ 8763–17 495, 17 500, 17 504, 17 580–17 582).



в Туркестане<sup>16</sup>. Наиболее известными среди них являются работы французского фотографа F. Hordet.<sup>17</sup> и фотографа из Тифлиса А. Энгеля<sup>18</sup>, а также С. М. Прокудина-Горского<sup>19</sup> — одного из первых мастеров цветной фотографии в России. Отдельные снимки, которые делались для различных этнографических выставок, сохранились лишь в музейных коллекциях<sup>20</sup>, пополнявшихся также фотографиями из семейных архивов<sup>21</sup>. Последние изготовлялись в частных фотомастерских, которые с 1870-х гг. стали открываться во многих городах Туркестана, и у бухарских евреев считалось престижным иметь снимки своей семьи или отдельных ее членов. Благодаря отсутствию религиозных предубеждений к фотографии как изобразительному жанру и ограничений в отношении допустимости изображаемых объектов, свойственных мусульманской, особенно, ортодоксальной городской среде, в фотографиях бухарских евреев нашли отражение различные половозрастные группы, тогда как для создания, например, портрета городской мусульманки фотографы прошлого могли снимать лишь женщин легкого поведения, а их наряды не во всем соответствовали общепринятым нормам.

Несмотря на значение фотографий для изучения одежды бухарских евреев, этот источник имеет и ряд существенных недостатков: «постановочность» многих снимков, когда персонажи одеты только в праздничную одежду, и невозможность разглядеть в костюме все его элементы, особенности кроя, определить характер материала. Состояние и качество всех источников по данной теме оставляет много вопросов, и на современном этапе расширить или дополнить их уже не представляется возможным. В этом случае определенные результаты могут быть достигнуты лишь путем сопоставления данных источников, относящихся непосредственно к бухарским евреям, с материалами по одежде народов, среди которых они проживали — таджиков и узбеков, у которых она достаточно подробно описана и представлена в музейных коллекциях, а также населения других территорий, прежде всего Ирана, где на протяжении многих веков обитали их предки, и иранских евреев, с которыми до XVI в. бухарские евреи составляли единую историко-культурную общность. В изучении традиционного костюма народов Средней Азии этот метод

<sup>16</sup> *Голендер Б. А.* Иудаика на Туркестанских почтовых открытках // *Евреи в Средней Азии: вопросы истории и культуры.* Ташкент, 2004. С. 64–76.

<sup>17</sup> Снимки сделаны во 2-й половине 1880-х – начале 90-х гг. Альбом его фотографий, озаглавленный «Средняя Азия и Кавказ» (в 4-х томах), хранится в РНБ; 6 снимков бухарских евреев помещены в I и II томах.

<sup>18</sup> Три фотографии 1890-х гг. Одна из них, изображающая юного бухарского еврея в богатом костюме, особенно известна и воспроизведена во многих изданиях, например: *Россия. Полное географическое описание отечества. Т. 19. Туркестанский край* / Сост. В. И. Масальский. СПб., 1913. С. 412.

<sup>19</sup> Два снимка учащихся и учителей еврейской школы в Самарканде (1911 г.).

<sup>20</sup> ФК РЭМ 2397–1; 5378–1, 2; 8763–21 496.

<sup>21</sup> Представлены в Музее Израиля (Иерусалим). Музеи Узбекистана их не комплектовали.

применялся в основном для поиска в одежде разных этнических групп общих черт как следствия культурного взаимодействия в связи с исследованием этнокультурных процессов в регионе. В настоящее время сопоставление аналогичных элементов в костюме разных, но исторически связанных между собой народов, представляет порой единственный способ, чтобы восполнить недостаток информации о них или, как в случае с бухарскими евреями, воссоздать и объяснить их этнолокальное своеобразие. Как показывает практика, полученные таким образом сведения могут и дополнять, и корректировать друг друга.

Так в литературе XIX – начала XX в. более всего обращается внимание на запрещение бухарским евреям носить чалму и необходимость ходить в шапках — унижающий их «отличительный знак». Однако авторы описывают их противоречиво: как остроконечный колпак; как небольшую шапочку из темного сукна, опушенную мерлушкой «пальца на два шириной»; как «низкую неуклюжую баранью шапку» или «четырёхугольный колпак из люстрина или проклеенного коленкора черного цвета, отороченный мерлушкой» и т. д.<sup>22</sup> В музейных собраниях почти не сохранилось старинных шапок бухарских евреев<sup>23</sup>, но по фотоиллюстративным источникам видно, что их существовало у них по крайней мере 6–7 видов, и сравнение с известными материалами по другим народам показывает, что одни из них не отличались от шапок таджиков и оседлых узбеков Бухарско-Самаркандского региона, другие по покрою могут быть отнесены к переднеазиатскому типу и включали как довольно архаические варианты, так и сложившиеся на их основе более поздние. Все это разнообразие фасонов — результат и отражение этнокультурных контактов, под воздействием которых на разных исторических этапах формировалась культура бухарских евреев. Это опровергает расхожее мнение об их шапках как о дискриминирующем «отличительном знаке».

Неоднозначно решается и вопрос о запрещении бухарским евреям носить чалму. По сообщению А. Меца, в халифате в VIII в. остроконечные шапки *калансува* были характерны и для мусульман, и для иноверцев, но последние должны были пришивать к ним две пуговицы иного цвета, чем на мусульманских<sup>24</sup>. В Персии в XVII в. местные евреи также носили чалмы и «шапки, как клобуки»<sup>25</sup>. Оба вида головных уборов бытовали у них и в XIX в., хотя шапки старинного образца и чалмы надевали в это время уже лишь люди преклонного возраста и по торжественным религиозно-ритуальным событиям<sup>26</sup>. В этом качестве чалма сохранялась, как

<sup>22</sup> Подробно см.: Емельяненко Т. Г. Традиционные мужские головные уборы (шапки) бухарских евреев // Лавровский сборник: материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений. СПб., 2009. С. 216–220.

<sup>23</sup> Нам известны лишь два экземпляра (кол. РЭМ 8762–21 498, 33 767). Отсутствуют они и в Музее Израиля, хотя он располагает крупным собранием традиционной одежды бухарских евреев.

<sup>24</sup> Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973. С. 52.

<sup>25</sup> Хожение купца Федота Котова в Персию. М., 1958. С. 98.

<sup>26</sup> Еврейская энциклопедия. Т. 12. С. 462 (фото).



выясняется, и у бухарских евреев. Правда, об этом имеется лишь единственное свидетельство английского священника Г. Лансделла, побывавшего в Средней Азии в 1882 г. и видевшего в ташкентской синагоге, где он оказался в Субботу (Шабат) во время Суккот, старцев в огромных белоснежных тюбанах и восточных халатах<sup>27</sup>. Но, по сообщениям информантов, чалма издавна входила у бухарских евреев в костюм жениха, который, как известно, отличается стойкостью архаических элементов: ее завязывал ему («как у Алишера Навои») кто-нибудь из почтенных мужчин перед основным обрядом еврейской свадьбы — *киддушин*. Бухарские евреи находились среди мусульман, поэтому чалма воспринималась ими как знак принадлежности к исламу<sup>28</sup>, поэтому скорее не из-за исламских запретов, а, напротив, в силу стойкой религиозной обособленности, чалма не могла для них являться бытовым головным убором.

Различие религиозных стереотипов проявлялось и в других особенностях одежды бухарских евреев. Так, например, их мужские халаты могли иметь шелковую подкладку<sup>29</sup>, что недопустимо было для мусульманина, в costume которого нательная одежда и внутренняя сторона халата должны были изготавливаться из бумажных тканей, иначе считалось, что его молитва не будет услышана Аллахом<sup>30</sup>. Кроме того, подкладка из фабричных тканей на халатах бухарских евреев могла выкраиваться таким образом, чтобы на ее поверхности оставалось фабричное клеймо с фирменным знаком и, часто, буквенными обозначениями<sup>31</sup>, что противоречило принципам сакрализации эпиграфических изображений в исламе<sup>32</sup>. Несмотря на то, что они касались в первую очередь арабской графики, в бытовом сознании распространялись на любую надпись. Российские предприниматели XIX в. столкнулись с этим в связи с поставками товаров на среднеазиатский рынок, когда местное население отказывалось, например, покупать, резиновые галоши азиатского фасона, но с заводским клеймом на подошве<sup>33</sup>. В мировоззрении бухарских евреев, напротив, почитания заслуживало только слово или надпись на иврите, поэтому изображение клейма на подкладке передних пол халата, распахивающихся при ходьбе, являлось для них лишь знаком благосостояния владельца, имеющего возможность приобретать дорогие по тем временам фабричные ткани.

<sup>27</sup> *Lansdell Henry*. Russian Central Asia, including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv. Vol. I. London, 1885. P. 446.

<sup>28</sup> В силу особенностей развития местного ислама и прежде всего в городах, где проживали бухарские евреи, чалма стала важным символом и внешним знаком отличия мусульманина от иноверцев (*Сухарева О. А.* История среднеазиатского костюма. С. 76.).

<sup>29</sup> Кол. РЭМ 12351-4.

<sup>30</sup> Записки о Бухарском ханстве (отчеты П. И. Демизона и И. В. Виткевича). М., 1983. С. 73.

<sup>31</sup> Кол. РЭМ 12351-2, 3.

<sup>32</sup> *Белинская Н. А.* Эпиграфический орнамент в декоративно-прикладном искусстве таджиков XIX — начала XX в. (текстиль) // Памяти А. А. Семенова. Душанбе, 1980. С. 241–257.

<sup>33</sup> *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1961. С. 74.



Выявление особенностей происхождения и бытования тех или иных видов одежды бухарских евреев путем сопоставления с аналогичными предметами одежды у других народов можно проследить также на примере мужского *камзола*. Камзол, в отличие от традиционной одежды туникообразного покроя, имел плечевые швы, выкройную пройму и головку рукава, приталенный силуэт, застежку на пуговицы и прорезной карман и, как принято считать, в Средней Азии появился в последней четверти XIX – в начале XX вв. под влиянием татарского или европейского костюма<sup>34</sup>. Первоначально он распространился в костюме горожан — чиновников, крупных торговцев и ремесленников, преподавателей, но более широкое бытование приобрел не ранее 1920-х годов<sup>35</sup>. Однако у бухарских евреев, судя по фотографиям, уже в конце XIX в. камзолы представляли один из самых популярных видов мужской одежды, которые носили представители всех возрастов, как в праздники, так и в будни. Различалась и манера ношения камзола. Если у таджиков и узбеков его обязательно опоясывали и сверху надевали халат (или халаты) туникообразного покроя<sup>36</sup>, то, судя по фотографиям, бухарские евреи носили камзол как самостоятельно, так и с другими халатами, с поясом и без него, и разные варианты часто можно наблюдать на персонажах одного и того же снимка. К сожалению, несмотря на типичность для их костюма в прошлом, камзолы бухарских евреев почти не представлены в музейных собраниях. Но и по фотографиям можно определить, что они отличались у них большим разнообразием фасонов, проявляющимся в форме ворота, передних пол и боковин, расположении застежки, по сравнению с таджикско-узбекскими, которые обычно характеризовались однотипным покроем и силуэтом<sup>37</sup>. Своеобразие камзолам бухарских евреев придавали и ткани. У таджиков и узбеков они были почти исключительно из фабричных тканей темных тонов<sup>38</sup>, бухарские же евреи шили их практически из всех видов распространенных в то время в регионе тканей, фабричных и кустарных, гладких и с ярким полосатым или абровым узором. Все эти признаки свидетельствуют о том, что в костюме бухарских евреев камзол представлял самобытный вид одежды, возможно, с собственной историей происхождения, уходящей в далекое прошлое, а не появился

<sup>34</sup> Сухарева О. А. История среднеазиатского костюма. С. 53, 56.

<sup>35</sup> Люшкевич Ф. Д. Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. Первая половина XX в. (опыт сравнительной характеристики) // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 113; Рассудова Р. Я. Сравнительная характеристика мужской одежды населения Ферганско-Ташкентского региона (XIX–XX вв.) // Там же. С. 149.

<sup>36</sup> Еришов Н. Н., Широкова З. А. Альбом одежды таджиков. Душанбе, 1969. С. 24 (табл. 8).

<sup>37</sup> Люшкевич Ф. Д. Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. С. 125; Рассудова Р. Я. Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана (по коллекциям А. Л. Троицкой и Г. Г. Гульбиной 1926–1927) // Сборник Музея антропологии и этнографии (далее — Сб. МАЭ). Т. 26. Л., 1970. С. 26.

<sup>38</sup> Люшкевич Ф. Д. Одежда этнических групп населения Бухарского оазиса и прилегающих к нему районов. С. 113.

лишь в конце XIX в., как у соседних народов. На это указывает и такая важная для атрибуции верхней одежды деталь, как направление запаха: если у последних камзол запаховался строго слева направо<sup>39</sup>, то у бухарских евреев — и в ту, и в другую сторону, что было характерно, например, для традиционных халатов оседлых народов региона<sup>40</sup> и свидетельствовало о привычности для них такой одежды. Специалисты уже высказывали мнение, что покрой средневековой одежды населения среднеазиатских территорий был сложнее, чем известной по этнографическим материалам туникообразной одежды<sup>41</sup>, и, возможно, именно у бухарских евреев камзолы сохранялись с незапамятных времен, тогда как в костюме других народов региона представляли вторичное явление: некогда вытесненные туникообразной одеждой и «забытые», они «вернулись» к ним в конце XIX в. уже под влиянием других культур.

То, что в некоторых видах одежды бухарских евреев сохранялись архаические черты, присущие их предкам и/или народам, с которыми они имели культурные контакты, можно проследить и в женской одежде, в частности, на примере платьев. На большинстве фотографий последних десятилетий XIX — начала XX вв. и в музейных коллекциях они имеют широкий стан и длинные, широкие и прямые рукава. Современные информанты также всегда особо отмечают размеры своих старинных платьев *курти остин коло* (досл. «платье с длинными рукавами») как главное отличие от платьев соседнего населения. В действительности, такие платья в это время носили и таджички и узбечки, и они оставались у них одним из видов национального платья до 1940-х годов<sup>42</sup>. Убежденность же бухарских евреек могла объясняться тем, что в их костюме они представляли исконную по форме одежду. Считается, что в древности евреи заимствовали ее у халдеев, а длинные рукава переняли у персов<sup>43</sup>. Платья подобного силуэта, по внешнему виду похожие «на стихари у русских дьяконов с оплечьем», носили персидские еврейки<sup>44</sup>, и у иранок в периферийных районах Ирана они бытовали до начала XX века<sup>45</sup>. Однако

<sup>39</sup> Люшкевич Ф.Д. Одежда таджикского населения Бухарского оазиса в первой половине XX в. // Сб. МАЭ. Т. 34. Л., 1978. С. 125; Рассудова Р.Я. Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана. С. 23.

<sup>40</sup> Рассудова Р.Я. Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана. С. 25.

<sup>41</sup> Лобачева Н.П. О некоторых чертах региональной общности в традиционном костюме народов Средней Азии и Казахстана // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 19–20.

<sup>42</sup> Бикжанова М.А. Одежда узбечек Ташкента XIX — начала XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 135.

<sup>43</sup> Вейс Г. История цивилизации. Т. I. М., 2000. С. 223.

<sup>44</sup> Хождение купца Федота Котова в Персию. С. 91.

<sup>45</sup> Люшкевич Ф.Д. Одежда жителей центрального и юго-западного Ирана первой четверти XX в. // Сб. МАЭ. Т. 26. Л., 1970. С. 284, 298. — Во второй половине XIX в. Надир-шахом была введена мода на более укороченную и зауженную одежду (Народы Передней Азии. М., 1973. С. 198).

в таджикско-узбекском костюме появились лишь во второй половине XIX в., придя на смену платьям с зауженными рукавами<sup>46</sup>, и представляли либо совершенно новый по покрою рукавов тип платьев, либо, как в случае с камзолом, «вторичный», то есть существовавший в отдаленном и общем для оседлого населения Средней Азии с персидским миром прошлом, но исчезнувший и «возвращенный» под влиянием других этнических культур.

Таким образом, приведенные примеры демонстрируют, что и при крайнем дефиците этнографических данных по костюму бухарских евреев, его реконструкция в качестве их этнодифференцирующего признака возможна, если он рассматривается в контексте той этнокультурной среды, в которой протекало его формирование, и в сопоставлении с костюмом принадлежащих к ней народов, представление о котором также может быть дополнено и уточнено в ходе сравнительного анализа.

---

<sup>46</sup> Писарчик А. К. Материалы к истории одежды таджиков Нурата. Старинные женские платья и головные уборы // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 117; Рассудова Р. Я. Материалы по одежде таджиков верховьев Зеравшана. С. 160.



**СОБИРАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А. А. ФЛОРЕНСКОГО  
В ЗАКАВКАЗЬЕ И МАТЕРИАЛЫ К ОПИСАНИЮ ЕГО  
КОЛЛЕКЦИИ ПО ЭТНОГРАФИИ КАРССКИХ ТУРКМЕН  
А. С. МОРОЗОВОЙ\***

Краткий обзор традиционной культуры туркмен, проживавших в конце XIX – начале XX в. в Карсской области Российской империи (ныне территория Турецкой Республики), дан в моей статье<sup>1</sup>, написанной по материалам русской периодики того времени. Там же упоминается о коллекции, собранной А. А. Флоренским в ходе его поездок в этот регион в 1908–1910 гг. В данной публикации представлены материалы о самом собирателе и о собранных им для Этнографического отдела Русского музея материалах, а в приведенной нами обширной выдержке из неопубликованной ранее статьи А. С. Морозовой дан анализ туркменской части его коллекций.

Согласно материалам, опубликованным в последние годы и посвященным главным образом личности известного философа отца П. А. Флоренского<sup>2</sup>, его младший брат, Александр Александрович Флоренский (1888 (1889?)–24.09.1938), геолог, этнограф, искусствовед, родился в Батуми, окончил гимназию в Тифлисе, затем учился на естественном факультете Петербургского университета, но не закончил его, т. к. в годы I Мировой войны был призван в армию. Воевал А. А. Флоренский воевал в Турецком, затем на Западном фронте, в составе метеорологического подразделения князя Голицына, занимался прогнозированием погоды. При отступлении российских войск из г. Вана проявил мужество, спасая армянских женщин от резни турок

\* Статья подготовлена в ходе работы по гранту РГНФ №05-01-01067а.

<sup>1</sup> Дмитриев С. В. Туркмены Карсской области в русской литературе конца XIX – начала XX вв. собрании Российского этнографического музея // Малые этнические и этнографические группы: 1. статей, посвященный 80-летию со дня рождения проф. Р. Ф. Итса. СПб., 2008. С. 182–190. Историческая этнография. Вып. 3).

<sup>2</sup> ШUTOVA Т. А. Детектор лжи // Эхо Кавказа. 1994. № 2(5). С. 62; ШUTOVA Т. А., Флоренский П. В. Как был открыт Квайсинский рудник // Советская Осетия. 1991. № 52 (15 558). С. 2; зященко Павел Флоренский. Детям моим: Воспоминания прошлых лет. Генеалогические исследования. Из Соловецких писем. Завещание / Сост. игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, В. Флоренская, П. В. Флоренский. М., 1992. С. 299, 373, 450; Репрессированные геологи / Гл. ред. П. Орлов; Отв. ред. Л. П. Беяков, Е. М. Заблоский. 3-е изд., испр. и доп. М.; СПб., 1999; Юприенко В. И. Флоренские. М., 2000. С. 67–91; Ясько Г. Павел Предтеча // Дарьял. 2006. № 2.

и курдов. На оккупированных территориях Турецкой Армении вел археологические раскопки. В Гражданскую войну воевал в составе войск Красной армии. Вместе с 10-й армией в 1922 г. А. А. Флоренский вернулся в Тифлис. После демобилизации он сначала учительствовал, затем поступил в Тифлисский университет вольнослушателем, вскоре написал и защитил дипломную работу, после чего работал ассистентом на кафедре минералогии университета. Он был страстным садоводом, увлекался историей и археологией. Его дом был полон различных коллекций. По описанию очевидца, «здесь были картины, различные камни, гербарии, археологические находки, скульптуры. Сам он прекрасно рисовал и лепил, у него в доме было собрано много предметов старого быта жителей Кавказа и Закавказья, книги по самым различным областям знаний».

Кроме естественных наук А. А. Флоренский знал историю, особенно историю Кавказа и прилегающих стран, искусство и многое другое. Как характеризуют его близкие, единственное, чего ему не хватало, так это умения доводить дело до конца. С большим энтузиазмом он брался за новое дело, быстро добывал материалы и решал проблему в общем виде, но потом она его уже несколько не интересовала, и он переставал ею заниматься<sup>3</sup>.

С 1927 г. А. А. Флоренский работал в Южной Осетии геологом. Отряду Флоренского было поручено изучение открытого ранее месторождения свинца. В результате же была дана жизнь Квайсинскому цинковому месторождению и цинковому комбинату. В 1927 г. он уехал в Ленинград вместе со своими учениками Е. К. Устиевым (которого он усыновил), В. П. Петровым и Г. П. Барановым. Там он работал в геологических учреждениях Академии наук. Вскоре, вместе с Е. К. Устиевым, на которого обратили внимание академики А. Е. Ферсман и Ф. Ю. Левинсон-Лессинг, переехал в Москву, где работал в учреждениях, занимавшихся геологическими исследованиями: Петрографическом институте, Комиссии естественных производительных сил и Совете по производительным силам. В результате нескольких лет работы на Кавказе и Алтае учеными был открыт ряд крупных месторождений полезных ископаемых<sup>4</sup>.

В 1937 г. после конфликта с одним из сотрудников экспедиции на Алтае на А. А. Флоренского и Е. К. Устиева поступил донос с обвинением в антигосударственной деятельности и антисоветской пропаганде. После возвращения экспедиции в Москву они были арестованы и постановлением ОСО при НКВД СССР от 2 июня 1937 г. осуждены по 58-2 статье на 5 лет лагерей. Флоренский был отправлен в Сеймчан (Колыма) на общие работы. Здоровье его к тому времени пошатнулось, он не смог выдержать условий лагерной жизни и 24 сентября 1938 г. умер от

<sup>3</sup> Оноприенко В. И. Флоренские... С. 71

<sup>4</sup> См. его работы: *Флоренский А. А., Устиев Е. К.* Петрография и полезные ископаемые центральной части Нахичеванской АССР (Работы 1933–1934 гг.). М.; Л., 1935; *Флоренский А. А., Степанов В. Я.* Строительные и керамические материалы центральной части Нахичеванского края. М.; Л., 1936.



сердечного приступа. Его воспитанник Е. К. Устиев в 1940 г. был расконвоирован и работал в системе Дальстроя, впоследствии стал известным геологом, доктором геолого-минералогических наук. В 1955 г. он составил ходатайство о пересмотре своего дела и дела А. А. Флоренского. 23 апреля 1956 г. постановлением Президиума Московского городского суда постановление особого Совещания при НКВД СССР от 2.05.1937 г. в их отношении было отменено за отсутствием в действиях состава преступления.

А. А. Флоренский с детства был хорошо знаком с Кавказом, где его семья по-долгу жила в Кутаиси. Его мать — Ольга (Саломия, Саломэ) Павловна Сапарова происходила из карабахских армян, возможно удин, что также способствовало интересу ее сыновей к истории и этнографии народов Кавказа. Будучи студентом Санкт-Петербургского ун-та, он совершил несколько поездок по Закавказью, в ходе которых собирал коллекции для Этнографического отдела Русского музея. Впервые свои услуги музею он предложил в октябре 1908 г., о чем на заседании Совета Музея доложил его заведующий Д. А. Клеменц<sup>5</sup>. По-видимому, эта первая поездка прошла для Этнографического отдела с пользой (в частности, А. А. Флоренским были собраны и доставлены в Отдел небольшие коллекции по иранцам и туркам), в связи с чем уже в марте следующего 1909 г. А. А. Миллер, курировавший в то время в отделе направление Кавказа и Средней Азии, предложил дать ему новое поручение: «собирать коллекции у армян Елизаветпольской, Эриванской, Тифлисской губерний и Карсской области»<sup>6</sup>.

В отчете Этнографического отдела Русского музея за 1909 г. упоминается о его поездке и в Батумскую область, где он также собирал армянские этнографические коллекции. Во время поездки он побывал в Артвине, Адануче, Танзоте и других местах ныне северо-восточной Турции. Как он отмечает в своем отчете, «костюмы женские из Ардануча и Артвина имеют различия; из этих мест привезено... одно полному костюму с украшениями и всеми принадлежностями. Кроме того, приобретен целый ряд серебряных изделий, характерных по стилю для данной местности. Некоторые из них имеют значение амулетов, как, например, глазная бусина в ожерелье женщины, изображение голубя на серебряной верхушке эпской шапочки и проч. Из домашней утвари и промысловой выделяются: железный старый подсвечник, инструмент для сучения веревок и др. Доставлена также плетеная устроенная колыбель с куклой, на голове которой сделана повязка для искусственной деформации черепа»<sup>7</sup>. Собирал А. А. Флоренский также материалы

<sup>5</sup> Журналы заседаний Совета Этнографического отдела Русского музея Александра III 1907–1909 гг. // Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 65 об.

<sup>6</sup> Там же. Л. 105–106 об.

<sup>7</sup> Отчет Русского музея императора Александра III за 1909 год. СПб., 1910. С. 35. — О поездке в Батумскую область см.: Переписка с А. А. Флоренским о собирании материалов по армянской этнографии в Бакинской губ.; Описи материалов // Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 647. 1909–1910 гг. л.



по курдам, о чем мы находим сообщение в его письме к А. А. Миллеру, написанном уже после приезда из Закавказья:

«Многоуважаемый Александр Александрович!

Вы меня просили сообщать Вам обо всем том интересном, что попадаетея мне во время моих странствий по Кавказу. Лето я провел у курдов-химшинцев<sup>8</sup>, кочевого племени, живущего проституцией. Культура их не представляет особого интереса вследствие бедности необычайной. Там же я слышал рассказы о другом племени — курдах таускерских (они же туркмены, ольтинские курды и т. п.). Племя это исповедует какую-то таинственную религию, близкую, судя по рассказам, к Зороастризму (сжигание покойников). Подробности могу изложить устно, если Вы назначите мне к[ак] н[и]б[удь]. вечер, т.к. днем я занят. В Карсской области, помимо этого, мне удалось снять изумительный по технике (южно-персидский или индийский?) шелковый ковер, изображающий 16 женских фигур в костюмах XVI–XV века (?), танцующих по полю, покрытому ирисами, со странными сосудами в руках. Ковер чрезвычайно интересен в деталях, особенно Вам. Если угодно, могу одолжить негативы с условием, что получу по одному отпечатку с них.

Мой адрес. В.О. 16 л., №47, кв.75.

Готовый к услугам, А. Флоренский»<sup>9</sup>.

Тогда же, по всей вероятности, была собрана А. А. Флоренским и его коллекция по традиционной культуре туркмен Карсской области, а также некоторые другие предметы, приобретенные у него Этнографическим отделом в ноябре 1914 г.<sup>10</sup> Также в Журналах заседаний Совета Этнографического отдела упоминаются о поступлениях от А. А. Флоренского еще нескольких армянских, курдских и иранских вещей, а также предметов археологических (переданных после Великой Отечественной войны в Государственный Эрмитаж), и о 34-х обломках обсидиана, носящих на себе следы обработки. Так как последнее собрание, по мнению членов Совета, по своему характеру не подходило к профилю Этнографического отдела, было решено передать его Музею древностей при Кабинете географии и антропологии при Петроградском университете. Кроме того, среди приобретенных у А. А. Флоренского вещей было несколько листов армянских рукописей с миниатюрами, происходящих из Ванской области. Как доложил на заседании Совета А. А. Миллер, к ним проявил большой интерес известный ориенталист академик Н. Я. Марр, который просил предоставить ему возможность осмотреть эти рукописи. По решению Совета было решено передать их в Рукописный отдел Библиотеки Академии наук во временное пользование и для занятий академика Н. Я. Марра<sup>11</sup>. По-видимому, в дальнейшем они там и остались.

<sup>8</sup> По всей видимости, имеются в виду курды-хемшинцы.

<sup>9</sup> Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 647. 1909–1910 гг. Л. 23–24.

<sup>10</sup> Журналы заседаний Совета Этнографического отдела Русского музея императора Александра III за 1913–1914 гг. // Архив РЭМ, ф.1, оп.1, ед.хр.89, л.83.

<sup>11</sup> Журналы заседаний совета Этнографического отдела Русского музея императора Александра III за 1915 г. // Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 103. Л. 26.

Среди коллекций А. А. Флоренского, собранных им на Кавказе и ныне хранящихся в Российском этнографическом музее, находится и уже упоминавшаяся выше коллекция по традиционной культуре туркмен Карсской области (№ 3230). Собрана она в селениях Дурнагель, расположенном по дороге из Кыгызмана в Карс, Сосхара, находящемся севернее Ардегина, и Олор-дераси — верховьях р. Пеняк-чай. В состав коллекции входит 40 предметов, из которых 34 составляют предметы мужской, женской (20 из них составляют полный костюм молодой женщины) и детской одежды, остальные шесть являются образцами коврового и узорного тканья, а также станочек для тканья поясов. Описанию и анализу коллекции посвящена неопубликованная статья известного специалиста по культуре туркмен А. С. Морозовой «Одежда туркмен Карсской области (по коллекциям ГМЭ народов СССР)»<sup>12</sup>, разные редакции текста которой хранятся в архиве РЭМ<sup>13</sup> и датируются 1971 годом. Выдержку из этой статьи мы публикуем далее с небольшой редакторской правкой. В публикации опускаются общие сведения о карсских туркменах и некоторых других народах этой области, которые в более подробном виде приведены в упоминаемой выше моей статье.

«...Костюм [молодой женщины-туркменки] состоит из следующих предметов:

1. *Кельмек* (№ 3230-7) рубаха из розового ситца, туникообразного покроя, короткая (89 см.), широкая в плечах (57 см) и в подоле (83 см), с длинными (56 см) рукавами, без ластовиц, в бока вставлены большие клинья трапецевидной формы. Нагрудный разрез — вертикальный в середине рубахи, воротник стоячий из черного утка, украшенный вышивкой *япа* — разноцветным шелком. Название этой рубахи близко к названию платья-рубахи закаспийских туркмен — *көйнек*, но по покрою сильно отличается от него. У анатолийских турок подобным термином *гэмлек/гэнек* называется мужская и женская рубаха<sup>14</sup>. Термин *япа*, обозначающий вышивку, о всей видимости, относится к вороту вообще — нагрудному разрезу и воротнику рубахи, который у туркмен Закаспия носит название *яка*.

2. *Туман* (№ 3230-8) — шаровары из шелковой узорчатой ткани малинового цвета на х/б подкладке оранжевого цвета. Штаны широкие в поясе (96 см) на вздержке,

<sup>12</sup> Морозова Анна Степановна (19.09.1909–17.02.1999), сотрудник Гос. музея этнографии 1934 г., с 1939 г. — зав. Отделом Средней Азии. В году блокады Ленинграда — и. о. директора МЭ; с 1944 г. — главный хранитель ГМЭ, в 1954–1972 гг. — зав. Отделом Средней Азии ГМЭ народов СССР. Известный специалист по истории и этнографии туркмен. Совершила 12 экспедиций в Среднюю Азию (в основном в Туркмению). О ней: *Бернштам Т. А.* Анна Степановна Морозова (Некролог) // Этнографическое обозрение. 1999. № 6. С. 153–155; *Васильева Г. Г.* История этнографического изучения туркменского народа в отечественной этнографии. М., 2003. 88; *Емельяненко Т. Г.* А. С. Морозова и ее деятельность в Российском этнографическом музее // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения. 2000–2001: краткое содержание докладов. М., 2002. С. 9–10; *Дмитриев С. В.* Анна Степановна Морозова: буклет. 2009.

<sup>13</sup> Архив РЭМ. Ф. 12. Оп. 2. Ед. хр. 12, 13; Ф. 2. Оп. 2. Ед. хр. 408.

<sup>14</sup> *Курьлев В. П.* Одежда анатолийских турок // Традиционная культура и быт народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. С. 236. (Сб. МАЭ. Т. XXVI).



внизу каждая штанина составляет половину ширины верха и также собрана на вздержку, в шаг вставлен квадратный клин. Такого покроя штаны, только с распущенными штанинами внизу, бытовали у туркмен Закаспия еще в конце XIX – начале XX в. как мужские и по покрою назывались «курдскими». Такого же покроя штаны носили и турецкие женщины.

3. *Елак* (№ 3230-2) — нагрудник, сшитый из различных кусочков шелковой и х/б ткани зеленого, желтого и красного цветов на ситцевой подкладке. Форма нагрудника трапециевидная, широким основанием сверху (к плечам), одевается он через голову, застегивается сзади на шею — на пуговицу, а вокруг талии завязывается тесемками с кистями на концах. Надевается нагрудник поверх рубахи-*кельмек*'а. Подобной части в одежде турчанок нет, однако под таким названием *йелек* у них бытует безрукавка. Интересно отметить, что в составе детской одежды (до 3-летнего возраста) у закаспийских туркмен и в настоящее время есть часть одежды безрукавки, носящая название *елек*, *елекче*. Делается она из дорогих тканей, бока не сшиваются, одевается через голову, с треугольными надплечиками вместо рукавов и с горизонтальным разрезом на плечах для головы. *Елек* богато украшается серебряными бляшками, монетами, вышивкой, аппликацией, бисером. Носится поверх рубашки. Многие ювелирные украшения — бубенчики, тумары и вышивки на *елеке* имели значение оберегов от болезней, сглаза и т. п. Нагрудники были и в казахской женской одежде, одевавшиеся поверх платья и закрывавшие нагрудный разрез.

4. *Энтери* (№ 3230-6) — платье верхнее распашное, длинное, из зеленой тонкой шелковой материи на подкладке из х/б материи оранжевого цвета. Покрой платья-халата прямой, туникообразный, без шва на плечах, без воротника, вырез на шею, обшит х/б тканью желтого цвета. Рукава длинные с разрезами от края к локтю (21 см), на левом рукаве — на плече — кольцевая широкая (10 см) вставка из оранжевой х/б ткани, на боках халата от низа разрезы (40 см). Длины платья-халата 130 см, ширина в подоле 77 см, одевается поверх рубахи и штанов. Под термином *энтари* в турецкой женской одежде обозначается длинное до пят платье-халат, надеваемое как верхняя одежда. У армян западных районов также называется распашное платье, сшитое из дорогих тканей (бархата и др.).

5. *Арахлик* (№ 3230-9) — украшение, сшитое из 2-х полосок ткани (8 см шириной), декорированных по лицевой стороне аппликацией из шелковой ткани — малинового, зеленого, желтого и черного цветов. Полосы соединены друг с другом под углом в виде треугольника или буквы «Л». Украшение прикреплялось на левом боку *энтери* поверх бокового разреза, как бы обрамляя и украшая его. Узор аппликации составлен из разноцветных треугольников, некоторые из них с зубчатыми основаниями. Все контуры узора окантованы бело-черными кручеными шнурочками. Зубчатые треугольники напоминают тумары с подвесками, металлические или матерчатые с молитвой внутри, которые использовались как обереги у многих народов мусульманского Востока. Известно, что боковые разрезы в верхней женской



одежде туркмен Закаспийской области богато украшались яркой вышивкой — *пугама* или *богнама*, цветными шерстяными кисточками и серебряными бляшками. В настоящее время это воспринимается как украшение и служит эстетическим целям. Известно, что более древнее назначение украшений такого рода на одежде, также аппликации из разноцветных кусочков ткани на детской одежде, подушках и других предметах домашнего обихода было иное. Им придавалось часто охранное значение. Здесь, по-видимому, мы также сталкиваемся с подобным явлением. Название украшения — *арахлик* — очень близко к туркменскому термину *аралык*, относящемуся к названию узора вышивки на мужской тюбетейке (у туркмен-эрсанинцев, техника вышивки *пилта*) в виде буквы «Л» или треугольника, а также термину *аркалык*, относящемуся к серебряному украшению в виде фигурной пластины, пришиваемому к детской одежде — *елек* — на спину, которому до настоящего времени старухи придают значение оберега.

6. *Пештамал-баг* (№ 3230-4) — передник (дл. 71 см, шир. 59 см) из грубой темно-зеленой шерстяной ткани домашнего изготовления, к переднику пришит длинный (3,15 м) тканый пояс, узорчатый, с кистями. Пояс обматывается вокруг талии и застегивается сзади на петлю и пуговицу так, что длинные концы с кистями спускаются вниз до пят. По краям передник вышит красными нитками; одевается он, по-видимому, поверх *энтери* — верхнего платья, закрывая разрез, как у турчанок армянков. Передник из красного сукна или бархата с вышивкой золоченою нитью является составной частью женского костюма в Западной Армении. Передник одевался также иранскими курдянками поверх широких юбок, которые они носили. П. Курылев предполагает, что турки заимствовали передник у народов Средиземноморского бассейна и Балканского полуострова. Он не считает его предметом традиционной турецкой одежды по следующим причинам: передник не свойственен кочевникам, т. к. неудобен при верховой езде; он не укоренился в женской турецкой одежде, т. к. снимается или затыкается за пояс, когда полы *энтери* опускаются во время танцев и праздников; передник не входит в состав свадебного комплекса. Все это, по словам В. П. Курылева, свидетельствует о том, что этот элемент одежды привнесен, заимствован. В то же время, он говорит о том, что в составе старинной туркменской (текинской) одежды был передник — *пештамал*, не ссылаясь на источник, откуда он эти сведения почерпнул<sup>15</sup>. Но туркмены были кочевниками, им не свойственна такая форма поясной одежды. Не путает ли он здесь передник с лицевой занавеской старинного свадебного костюма йомудок?

7. *Талух* (№ 3230-3) — украшение, являющееся, по-видимому, имитацией кос; состоит из 14 длинных (64–65 см) шерстяных плетеных шнуров черного цвета, пришитых к узорному тканому поясу и скрепленных шерстяной тесьмой-перемычкой. На концах шнуров нанизаны стеклянные прозрачные колечки. Заканчиваются нити кистями, украшенными белым и красным бисером и белыми пуговицами.

<sup>15</sup> Курылев В. П. Одежда анатолийских турок. С. 244.

Украшение носится на талии сзади, привязывается поясом вокруг и спускается вниз. Вообще, украшение и удлинение кос шерстяными и шелковыми шнурами с подвесками и кистями характерно для многих народов, и в том числе в Средней Азии и Казахстане, на Кавказе — в Западной Армении. Только обычно эти подвески подвешивались или вплетались в косы. Ношение подобного украшения на пояс является как бы продолжением кос. Такие же поясные украшения известны в Поволжье у чуваш.

8. *Геджак* (№ 3230-1) — короткая узкая кофта с короткими рукавами из черной х/б материи. На подкладке из красной ткани. Кофта без воротника, вырез на груди овальный, внизу кофта застегивается на 3 пуговицы. По всей поверхности кофта украшена редким узором вышивки растительного характера. По краю выреза кофта украшена металлическими бляшками и подвесками на цепочках. Надевается кофта на платье-халат *энтери*. Такие кофты входят в состав женского костюма турок и армян.

9. *Кушах* (№ 3230-5) — кусок узорчато-полосатой ткани (90 x 93 см). Складывается углом, подвязывается на платье, вокруг талии так, что угол спускается вниз сзади; спереди концы завязываются узлом ниже пояса.

Головной убор карсской женщины-[туркменки] сложный, состоит из нескольких предметов. Описание коллекции, сделанное при ее регистрации сотрудником музея А. З. Носовым, недостаточно полно и последовательность надевания отдельных предметов вообще и головного убора в частности не указана и не ясна, т. к. в коллекции экспонаты занесены без системы. Поэтому о порядке одевания отдельных предметов костюма и головного убора можно судить по логике, характеру и назначению каждого предмета и по аналогии с подобными, похожими комплексами у турок и армян этого и смежных районов, имеющих в музее, а также известных по литературным источникам. Порядок и последовательность одевания отдельных предметов головного убора, по-видимому, следующая:

1) *фес* (№ 3230-13) — красная фетровая шапочка округлой формы с длинной шелковой кистью *пюскуль* фиолетового цвета, спускающейся с вершины шапочки на плечо; одевался *фес* прямо на волосы;

2) *чадыр* (№ 3230-14) — повязка, представляющая собой белое с красными вытканными поперечными полосками полотнище (51 x 184 см), которым в сложенном виде обматывается шапочка (*фес*) по лбу и затылку; концы его завязываются сзади и спускаются на шею; спереди в качестве украшения нашита полоска шелковой материи голубого цвета и две бусины — каменная и металлическая.

3) *Леечек* (№ 3230-12) — четырехугольный платочек (81 x 100 см) белого цвета с ткаными красными полосками, сшит из двух полотнищ. *Леечек* складывается углом; на верхнем углу привязана низка из разноцветных бус, бляшек и шелковая кисть. При одевании платочек на *фес* этот уголок с кистями приходится на спину.

4) *чадыр* (№ 3230-11) — покрывало для головы из двух белых полотенец, сшитых вместе (184 x 106 см) с ткаными красными, синими и белыми узорами «елочкой» и S-образной формы.



5) *чадыр* (№ 3230-10) — большое тонкое шерстяное покрывало (178 x 273 см) белого цвета, с ткаными узорами белого же цвета, с кисточками на более узких сторонах. *Чадыр* накидывали на голову поверх головного убора, оно закрывало плечи, спину — почти всю фигуру женщины как турецкие или азербайджанские кадры. Носили его при выходе из дома.

Кроме этих предметов к головному убору относится ряд украшений, которые прикреплялись сзади к нижнему краю шапочки-*фес* и спускались на спину поверх ос. Эти украшения следующие:

6) *садж-баг* (№ 3230-15) — представляет собой 12 сплетенных из шерстяных шнуров, пришитых к полоске материи, которая прикрепляется к шапочке-*фес*; концы шнуров украшены медными штампованными бляшками, пуговицами заканчиваются кистями из шерстяных ниток. Длина этих шнуров 50 см. При одевании головного убора шнуры спускаются за спину. Поверх этого украшения прикрепляется еще одно, похожее на первое, но только короче его. Оно представляет собой сетку также из 12 шерстяных вертикальных шнуров длиной 20 см, переплетающихся с горизонтальными нитками из стеклянных красных и белых бус пронизок на концах. Все это сложное украшение, по-видимому, имитирует и повторяет косы или закрывает настоящие косы женщин. Прямую аналогию подобному украшению, вероятно, можно видеть в головном уборе армянских женщин Багматской губ. — территории, также как и Карсская обл., входившей ранее в состав Османской империи. Как видим, прямых аналогий с отдельными частями женского армянского костюма в туркменском Карсской области очень много. Они объясняются, по-видимому, турецким влиянием, одинаково распространявшимся на тех и других.

7) К этому же комплексу относится еще одно украшение, также носящее название *садж-баг* (№ 3230-16), но состоящее из множества черных бисерных низок, укрепленных к полоске ткани, украшенной пуговицами. Внизу низки бисера перплетены горизонтальной ниткой красно-белого бисера. В центре украшения к матерчатой полоске пришита металлическая овальная пластина с крючком, при помощи которого это назатыльное украшение прикрепляется к шапочке-*фес*. Ниже пластины в центре спускаются 2 кисти — одна из нитей, другая из длинных бисерных черно-красно-белых низок. Как это, так и назатыльное украшение № 3230-15, соотносится с назатыльниками в русском головном уборе «сорока», а также назатыльниками из бисера в головных уборах чуваш.

С головными убором связаны и другие украшения коллекции:

8) *зимерлюх* (№ 3230-17/1,2) — два металлических височных украшения в виде бляшек с филигранью, камнями и стеклом, на цепочках, с грушевидными пластинками. При помощи петли подвески прикрепляются сзади к назатыльному бинному украшению *садж-баг* (№ 3230-16).

9) *чахлик* (№ 3230-18) — металлическое украшение, висящее под подбородком. Оно состоит из тонких пластинок с боков прикрепляющееся к части головного убора — платку-*лечек*



(№ 3230-12). Украшение представляет собой длинную цепочку (дл. 67 см) с мелкими круглыми пластинками на коротких цепочках по всей длине украшения. На концах цепочки овальные пластины с филигранью и стеклами в оправе, с крючками на концах, при помощи которых украшение прикрепляется к *лечеку*.

10) Дополнением к женскому костюму является нагрудное украшение *вогозлук*, состоящее из трех треугольных центральных пластин, соединенных друг с другом вертикально и две боковых такой же формы. Все пластины соединены друг с другом пятью цепочками с мелкими круглыми пластинками. На боковых пластинах и верхней центральной находятся крючки, которыми украшение прикрепляется к плечам короткой кофточки (№ 3230-1) и в центре к нагрудному (№ 3230-2).

11) *безмент* (№ 3230-20) представляет собой кружок из кожи с нашитыми на лицевой стороне русскими серебряными монетами с двумя цепочками по нижнему краю и одной наверху для прикрепления *безмента* на левом плече *энтери* (верхнего платья-халата). *Безмент* при одевании должен быть виден из под рукава короткой кофточки (*геджик*). Прямой аналогии *безменту* является *безмент* у узбеков и таджиков, также пришиваемый к распашной детской и женской одежде и имеющей значение оберега.

Кроме того, в коллекции имеются женские украшения, не входящие в описанный выше комплект одежды. Это складной браслет (№ 3230-33), состоящий из звеньев и закрывающийся на стержень; подвеска в виде шарика с бирюзой (№ 3230-35); часть нагрудного серебряного украшения (№ 3230-36) в виде треугольной пластины, с турецкими монетами и ажурными подвесками; две носовые серьги-*хама* (№ 3230-37, 38) круглой формы, с разноцветным бисером на лицевой стороне и стерженьком на внутренней стороне для продевания в ноздрю.

Мужская и детская одежда в коллекции представлена всего несколькими предметами, которые не дают полного представления о костюме в целом. Это: *черкес* (№ 3230-21) — верхняя мужская одежда из синего сукна на красной подкладке. Покрой в талию со сборами, воротник стоячий, разрез на груди прямой, на обеих сторонах груди — два кармана. Воротник, карманы и грудной разрез отделаны вышивкой и белым шнуром. Само название этого предмета и его покрой говорят о кавказском происхождении; *ваштахлы* (№ 3230-23) — мужской головной убор, состоящий из *фес*'а — красной фетровой шапочки, и *язма* — типа чалмы из ситцевой пестрой материи, повязанной вокруг *фес*'а, две пары *джорап*'ов — вязаных шерстяные чулков, одни из них повседневные, с белыми погаленками и узорчатыми разноцветными носками (№ 3230-25ав), другие — свадебные, белого цвета, шерстяные вязаные, с разноцветным узором и серебряными нитями (№ 3230-26ав).

Из детской одежды в коллекции представлен только один головной убор, очень интересный по своему украшению. Это детская шапочка типа тюбетейки, сшитая из красного тонкого шелка, на красной кумачовой подкладке (№ 3230-23). Околыш ее 12 см высоты, вверху собран; макушка маленькая, остроконечная, из черной материи, простеганной треугольными секторами. Низ околыша украшен аппликацией

из зеленого шелка в виде завитков. По краю бисер, на месте соединения околыша с макушкой — бисерные низки (14 шт.) с разноцветными перьями и монетами на концах. С этим детским головным убором связано очень интересное украшение, представляющее собою сетку из разноцветного бисера (№ 3230-24); на концах бисерных нитей — кисточки из разноцветных перьев. Сетка типа назатыльника прикрепляется сзади к вышеописанной шапочке.

Костюм карсской туркменки [из собрания РЭМ] дает довольно полное представление о составе и формах одежды в целом и об отдельных его частях, об отделке и украшениях конца XIX — начала XX века. В этом костюме сочетались отдельные элементы и черты одежды многих народов, живших по соседству с туркменами на протяжении длительного времени — турков, курдов, армян и др. Преобладают в нем черты турецкой одежды. Самобытные туркменские черты в данном костюме сохранились, по-видимому, мало. Черты, общие с одеждой закаспийских туркмен, можно проследить в сложном головном уборе — в наличие большого количества латков-покрывал и повязок, которые наматывались в виде чалмы или носились юженными углом поверх шапочки-фес. Кроме того, в женской одежде прослеживаются некоторые общие черты с одеждой и головными уборами народов Поволжья (поясные украшения, бисерные назатыльники).

## ВЕРХНЕСОСЬВИНСКИЕ МАНСИ В ПОХОЗЯЙСТВЕННЫХ КНИГАХ последней четверти XX – начала XXI века

В этнографии принято делить хантов и манси (обских угров) на несколько больших этнографических групп: хантов на три (северные, южные и восточные), манси на четыре (северные, южные, восточные и западные). Их отличают значительные языковые и этнографические особенности, самоназвание. Они занимают большую территорию, браки заключаются только в своей среде. В основе таких групп могут лежать разные этнические компоненты, отражающие своеобразие их этногенеза и этнической истории<sup>1</sup>.

Каждая из этих этнографических групп включает в себя несколько территориальных, которые различаются между собой уже менее значительными особенностями в языке, хозяйстве и культуре. Они имеют самоназвание, отражающее географическое название местности, расселены чаще всего на территории замкнутого речного бассейна. Браки заключаются преимущественно внутри таких групп<sup>2</sup>.

Данная классификация была разработана на материалах, характеризующих традиционную культуру и языковую ситуацию у обских угров в прошлом. Признаки, отличающие и этнографические, и территориальные группы, со временем стирались. Утрачивался родной язык, уходили многие черты традиционного быта и культуры, особенно материальной. В основном это происходило во второй половине XX в., хотя некоторые этнографические группы практически утратили этническую специфику еще в предшествующие периоды. К последней четверти XX в. интерес для этнографов, изучающих традиционную культуру, представляли в первую очередь северные и восточные ханты, северные и (в некоторой степени) восточные манси.

Вместе с утратой этнокультурной специфики шел процесс формирования новых территориальных групп, вызванный преобразованиями в социально-экономической

<sup>1</sup> Соколова З. П. 1) О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока (тезисы докладов всесоюзной конференции 18–21 декабря 1973 г.). Новосибирск, 1973. С. 123–124; 2) К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 209–210; 3) Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М., 1990. С. 26.

<sup>2</sup> Соколова З. П. 1) О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров. С. 124; 2) К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров. С. 209–210; 3) Эндогамный ареал и этническая группа. С. 26.



сфере в советский период. К разрушению традиционной для коренного населения комплексности хозяйства привели сселение коренных жителей в крупные поселки, развитию которых стало уделяться значительное внимание, укрупнение колхозов и преобразование части из них в совхозы, создание рыбучастков и отделений кооп-зверопромхозов. Сказалось и промышленное освоение Севера, которое повлекло за собой не только разрушительные последствия для окружающей среды, но и приток больших масс инокультурного, населения, а также появление новых профессий, оказавшихся привлекательными для коренных жителей северных районов. На протяжении советского периода неоднократно менялось и административное деление этнической территории обских угров.

Все это стимулировало миграционные процессы внутри этнографических групп хантов и манси, возникновение новых территориальных групп. В качестве примера можно рассмотреть среднесосьвинскую территориальную группу северных манси. Начало ее формирования уходит своими корнями в 1933 г., когда в среднем течении Северной Сосьвы была построена культбаза. Несмотря на то, что в первые годы ее существования манси там было всего 4 человека (из 167), она сыграла роль некоего центра, к которому постепенно подтягивались манси из близлежащих деревень. Активное же их переселение в пос. Сосьва началось в связи с укрупнением населенных пунктов. Сам поселок стал развиваться как центральная усадьба нового сельсовета с начала 1950-х годов<sup>3</sup>. О том, что среднесосьвинские манси — сравнительно позднее образование, свидетельствуют и такие факты, как превращение в мансийские основанных русскими и коми в начале XX в. дер. Патрасуй и Кимкясуй, более пестрый, по сравнению с другими территориальными группами, фамильный состав, большое разнообразие узоров на орнаментированных вещах, указывающих на локальную принадлежность их владельцев.

Территориальным подразделениям хантов и манси посвящено немало публикаций, в которых рассматриваются частные вопросы. Существуют монографии, характеризующие все или многие составляющие культуры групп<sup>4</sup>, изучение которых в настоящее время относится к числу важнейших направлений в отечественном угроведении.

Исследования территориальных групп обских угров строятся на различных источниках. Один из них — похозяйственные книги сельсоветов (сейчас — администраций), которые отражают фамильный состав, пол, возраст, национальность, уровень

<sup>3</sup> Подробнее см.: Северная Сосьва: (исторические и современные проблемы развития коренного населения). Шадринск, 1992. С. 7–8; *Хромова А. М., Хромов В. В.* Живой очаг культуры: очерки истории Сосьвинской культбазы. Ханты-Мансийск, 2000; *Федорова Е. Г.* Сосьвинско-ляпинские манси: некоторые аспекты этнодемографической и хозяйственно-культурной ситуации // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2000. С. 14–16.

<sup>4</sup> Из последних публикаций см., например: Салымский край. Екатеринбург, 2000; Сынские манги. Новосибирск, 2005; *Перевалова Е. В., Карачаров К. Г.* Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск, 2006.

образования, занятость, семейную структуру проживающего на территории сельсовета (администрации) населения. В них присутствуют также графы, которые должны характеризовать состояние каждого хозяйства: жилище, хозяйственные постройки, домашний скот, транспортные средства, орудия труда. К сожалению, в тех похозяйственных книгах, с которыми приходилось работать на территории Ханты-Мансийского автономного округа — Югры, эти графы были заполнены не всегда. Правда, приходилось сталкиваться и с другими случаями: тщательно фиксировались телевизоры и стиральные машины.

Естественно, в полевых условиях провести анализ данных похозяйственных книг достаточно сложно, поскольку на него нужно затратить немало времени. Притом, что наши экспедиции не бывают особенно длительными, время все-таки мы стараемся тратить на беседы с информантами. Похозяйственные книги, как правило, копируются в свободное от основной работы время (за исключением, конечно, тех случаев, когда они выступают основным источником исследования). При современных технических возможностях это делается довольно быстро. Но в 1970–1990-х гг. условия были другими. Похозяйственные книги приходилось переписывать.

Уже в начале работы с рукописными копиями похозяйственных книг мансийских сельсоветов выяснилось, что удобнее всего фиксировать данные горизонтально, на обеих сторонах тетрадного листа: на одной из них переписывался состав семьи со всеми относящимися к ее членам данными, на другой — информация о состоянии хозяйства. В полевых условиях все записи делались в тетрадях, которые затем разделялись на отдельные листы. Их можно было «тасовать» в зависимости от того, какие сведения требовалось в данный момент извлечь из похозяйственных книг, например, число носителей каждой фамилии, количество лодочных моторов у манси и т. д. Такая система значительно сокращала время при подсчетах. Понятно, что она уже давно «вчерашний день», но не упомянуть об этом нельзя. Так приходилось работать в поле еще сравнительно недавно, а собственно к листам-карточкам, составленным когда-то, приходится обращаться и сейчас.

Материалы похозяйственных книг могут быть использованы при рассмотрении целого ряда вопросов, в основном в области демографии. Здесь хотелось бы остановиться на некоторых характеристиках одной из территориальных групп северных манси, а именно верхнесосьвинских<sup>5</sup>. Характеристики составлены по данным похозяйственных книг 1970-х — начала 2000-х гг. Эти сведения, как и данные похозяйственных книг более раннего периода, уже использовались в ряде публикаций<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Во второй половине 1970-х гг. эта группа числилась за Няксимвольским сельсоветом, из которого в 1990 г. был выделен Хулимсунтский поссовет. Сейчас это снова одна территория, но уже подчиняющаяся Хулимсунтской администрации. К верхнесосьвинским манси относится также население дер. В. Нильдино, но в административном отношении оно было причислено к другому сельсовету — к Сосьвинскому. В 2003 г. в ней постоянно проживало 2 чел. (ПМА).

<sup>6</sup> Пивнева Е. А. 1) Некоторые этнодемографические характеристики семейной структуры верхнесосьвинских манси (1940–1980-е годы) // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1991.

Гарантировать абсолютную точность сведений, занесенных в похозяйственные книги, конечно, сложно. В некоторых публикациях на этот вопрос обращалось внимание. В частности, в похозяйственных книгах по Няксимвольскому сельсовету за 1955 г. отсутствовали некоторые населенные пункты, фигурирующие в аналогичных источниках за 1946, 1948 и 1985 гг. Хотя не исключено, что в данном случае речь идет не об ошибке секретаря сельсовета, заполнявшего книги, — отсутствие в записях селений может быть свидетельством миграций на территории сельсовета<sup>7</sup>.

Прежде чем характеризовать верхнесосьвинских манси по материалам похозяйственных книг, следует привести данные, показывающие соотношение манси к общей численности населения по отдельным населенным пунктам (табл. 1–4)<sup>8</sup>.

Таблица 1

Число хозяйств, общая численность населения и численность манси по Няксимвольскому сельсовету на 1.01.1975 г.

Населенный пункт	Число хозяйств	Общая численность населения	Численность манси
Няксимволь	145	573	573
Хулимсунт	30	131	131
Усть-Манья	24	99	99
Нерохи	8	28	28
Яны-Пауль	3	23	23
Итого	210	854	404

Нужно заметить, что еще в сводках на 1.01.2002 г., помимо перечисленных в таблице населенных пунктов, на Няксимвольской территории значились мансийские селения Усть-Тапсуй (5 чел.), Холл-Пауль (1 чел.), Яны-Пауль (10 чел.), юрты Тепля (3 чел.), ю. Моница (3 чел.), ю. Турват (8 чел.). Из официальной статистики они исчезли в начале 2003 г., хотя фактически в них продолжало обитать и постоянное население.

Из приведенных таблиц видно, что к началу 1980-х гг. на территории Няксимвольского сельсовета произошло некоторое увеличение количества хозяйств при уменьшении численности населения в целом и манси в частности. В последующие годы все эти показатели снижались. Население перемещалось в пос. Хулимсунт,

вып. VII. Обские Угры (ханты и манси); 2) Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999; Северная Сосьва: (исторические и современные проблемы развития коренного населения); Федорова Е. Г. 1) Манси: современная ситуация (по данным похозяйственных книг второй половины 1970–1980-х гг.) // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1993. Вып. XXIV. Народы Сибири. Кн. 1. Сибирский этнографический сборник. 6; 2) Сосьвинско-ляпинские манси: некоторые аспекты этнодемографической и хозяйственно-культурной ситуации...; и др.

<sup>7</sup> Пивнева Е. А. Некоторые этнодемографические характеристики... С. 144.

<sup>8</sup> Таблицы составлены по материалам книги Федорова Е. Г. (Манси: современная ситуация... С. 162, 165) и неопубликованным данным похозяйственных книг Няксимвольского сельсовета.



условия жизни и возможность трудоустройства в котором значительно выше, чем на остальной территории, занимаемой верхнесосьвинской группой манси.

Таблица 2

**Число хозяйств, общая численность населения и численность манси по Няксимвольскому сельсовету на 1.01.1981 г.**

Населенный пункт	Число хозяйств	Общая численность населения	Численность манси
Няксимволь	173	572	143
Хулимсунт	29	136	131
Усть-Манья	16	69	40
Нерохи	6	20	20
Яны-Пауль	3	17	17
Холл-Пауль	3	8	8
Итого	230	822	359

Таблица 3

**Число хозяйств, общая численность населения и численность манси по Няксимвольской территории на 1.01.2004 г.**

Населенный пункт	Число хозяйств	Общая численность населения	Численность манси
Няксимволь	185	612	198
Усть-Манья	15	43	31
Нерохи	3	14	13
Итого	203	669	242

Таблица 4

**Число хозяйств, общая численность населения и численность манси по администрации Хулимсунтской территории за 2003 г.**

Населенный пункт	Число хозяйств	Общая численность населения	Численность манси
Хулимсунт	420	1795	261
Итого	420	1795	261

По материалам похозяйственных книг можно судить об изменениях фамильного состава (табл. 5–6)<sup>9</sup>.

Как видим, число носителей мансийских фамилий сократилось и в целом, и по отдельным фамилиям, хотя некоторые из них (Номин, Самбиндалов, Тасманов) по-прежнему остаются многочисленными. Эти фамилии на протяжении длительного времени остаются наиболее характерными для верховьев Северной Сосьвы. У других территориальных групп северных манси они практически не встречаются<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Здесь учитываются только мансийские фамилии.

<sup>10</sup> См.: Федорова Е. Г. Манси: современная ситуация; Пивнева Е. А. Манси: популяционная структура...

Таблица 5

Фамильный состав манси пос. Някимволь по данным за 1975 и 2004 гг.

Список фамилий	Человек (1975 г.)	Человек (2004 г.)
Адин	1	3
Аментьев	4	—
Анемгуров	5	2
Анямов	9	1
Бадагов	6	4
Дунаев	3	9
Елесин	2	—
Ендырев	1	—
Исыпов	4	—
Куриков	5	7
Монин	11	13
Немдазин	1	—
Номин	36	30
Пеликов	10	15
Ромбандеев	—	2
Сайнахов	—	4
Самбиндалов	31	20
Сумкин	1	—
Тасманов	17	21
Таратов	1	—
Хрампов	1	—
Юнахов	8	6
Итого	157	131

Из приведенных в таблице 6 данных видно, что наиболее распространенные в 1970-е гг. фамилии манси пос. Хулимсунт продолжают сохраняться и в самом конце XX в., причем число носителей некоторых из них выросло. Увеличилось количество мансийских фамилий, что свидетельствует о миграциях внутри группы. В частности, с верховьев Северной Сосьвы продвигаются Номины и Самбиндаловы, противоположной стороны — Хозумовы, которые, возможно, относятся уже к среднесосьвинским манси. Фамильный состав манси селений, не фигурирующих в сводках после 2003 г., но записанных в похозяйственных книгах 2002–2004 гг., выглядит следующим образом: ю. Лепля — Куриков (3 чел.); ю. Усть-Тапсуй — Анемгуров (5 чел.), д. Яны-Пауль — Куриков (1 чел.), Самбиндалов (11 чел.); д. Усть-Манья — Самбиндалов (5 чел.). В д. Нерохи манси представлены фамилиями Бадагов (3 чел.) и Тасманов (4 чел.), в д. Усть-Манья — Самбиндалов (5 чел.).

Таблица 6

## Фамильный состав манси пос. Хулимсунт по данным за 1975 и 1999 гг.

Список фамилий	Человек (1975 г.)	Человек (1999 г.)
Адин	16	29
Алгадьев	41	46
Анемгуров	26	10
Анямов	7	4
Бадагов	—	1
Бахтияров	—	1
Вадичупов	—	2
Вынгилев	1	2
Дунаев	1	—
Изолеев	—	3
Лаверин	5	4
Меров	—	4
Номин	8	16
Остеров	1	—
Пакин	—	2
Пеликов	—	8
Пуксиков	23	11
Самбиндалов	1	11
Секов	4	—
Сюмин	—	6
Таратов	—	1
Хозумов	—	2
Итого	134	173

Эти же фамилии фигурировали в названных населенных пунктах в середине 1970-х гг., хотя число их носителей заметно сократилось. В д. Нерохи не осталось и Анемгуровых, которых, по данным похозяйственных книг второй половины 1970-х гг., там насчитывалось 14 чел.<sup>11</sup>

Хотя некоторые колебания в численности, как видно из таблиц, имеют место, основной фамильный фонд верхнесосьвинских манси не исчез. Носители каждой фамилии изначально связаны с определенным селением, где и сейчас, как правило, преобладают по численности над остальными манси. В состав верхнесосьвинских манси вошли также представители ляпинской группы (Ромбандеевы, Сайнаховы), верхнелозьвинской и верхнепелымской (Куриковы, Бахтияров).

<sup>11</sup> Федорова Е. Г. Манси: современная ситуация... С. 176.



Во второй половине 1970-х гг., по данным похозяйственных книг, в пос. Няксимволь мансийское население по сферам занятости распределялось следующим образом. В промхототделении работало 37 чел., в лесничестве — 1 чел., в сфере обслуживания — 23 чел., в геологоразведочной экспедиции — 7 чел., в школе — 2 чел., в Доме культуры — 1 чел. Кроме того, было 13 пенсионеров по старости или инвалидности и 5 домохозяек. Таким образом, в традиционной отрасли было занято около половины трудоспособного населения (не все числившиеся в штате промхототделения занимались охотой).

В постсоветский период из-за развала экономики многие представители коренного населения оказались без работы. В похозяйственных книгах Няксимвольской администрации за 2002–2004 гг. в качестве неработающих было отмечено 43 чел., в нетрадиционной сфере трудилось 35 чел., в традиционной — всего 2. Отмечено также 15 пенсионеров и 4 чел. в рядах Российской Армии. В качестве положительного момента следует отметить заметное число выпускников школы, выбывших на учебу, в том числе и в высшие учебные заведения (13 чел.). В то же время в похозяйственных книгах указаны неграмотные и манси с начальным образованием, причем среди них фигурируют люди среднего и даже молодого возраста. Манси же с высшим образованием в пос. Няксимволь в это время числилось всего 4 чел.

Во второй половине 1970-х гг. по пос. Няксимволь было 10 этнически смешанных семей. При записи национальности детей в этих случаях ориентировались в основном на супруга не манси. В начале 2000-х гг. смешанных семей записано уже 15. Все дети числятся манси. Это понятно, поскольку в постсоветский период коренные малочисленные народы, к которым относятся манси (в отличие от коми — основных партнеров при смешанных браках), получили ряд льгот.

В 1970-х гг. в поселке Няксимволь 125 манси проживало в личных домах (их общее количество — 31), в мансийских хозяйствах числилось 18 хозяйственных построек, 10 коров, 8 лошадей, 10 кроликов, 45 собак, 8 ружей, 22 лодки, 24 лодочных мотора. К концу XX в. к домам добавились еще и собственные квартиры. В мансийских, а также этнически смешанных семьях, по записям в похозяйственных книгах, числилось около 90 различных хозяйственных построек, 31 моторная лодка, 13 мотонарт «Буран», один грузовой автомобиль, 2 легковых, 4 мотоцикла, 28 голов крупного рогатого скота, 7 лошадей, 28 голов птицы, 4 кролика, 63 собаки.

Здесь были приведены далеко не все данные, которые можно извлечь из похозяйственных книг. Возможности этого источника гораздо шире.

## ИСТОЧНИКИ ИЗУЧЕНИЯ И МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ ЭТНОЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП САХА НА ПРИМЕРЕ РОДОВ БОРОГОН И БАЯГАНТАЙ

Как известно, любой этнос представляет собой многокомпонентное образование со сложной структурой, где его составляющие образуют таксономическую иерархию, при которой каждая этническая система включает в себя несколько этнических систем более низкого ранга. Основными компонентами в структуре якутского этноса выступают так называемые центральные улусы (хангалас, мэнэ, нам, борогон, баягантай, боотур уус).

Поскольку этнос состоит из отдельных локальных групп, основу которых составляют древние племенные образования, зачастую прикочевывавшие с далеких земель, то перед нами стоит задача поиска их среди названий средневековых племен, упоминаемых в письменных источниках. Поэтому источником изучения происхождения родоплеменных подразделений саха, как и других тюрко-монгольских племен могут служить китайские и другие восточные письменные источники. Следовательно, здесь применяется сравнительно-сопоставительный метод изучения.

А. В. Харинский племя байырку располагает в долине Онона, откуда они в 60-х гг. VII в. под натиском имперских войск династии Тан пересекли Яблоновый хребет и появились в долине Селенги<sup>1</sup>. Описание страны байырку с р. Кангань и растущего в их стране моха, предполагает местожительство данного племени от Амура до северо-западного Забайкалья. Сюда, видимо, относилась Баргузинская долина, которая, как известно, входит в зону распространения курумчинской культуры (VI–X вв.). В источниках также имеется указание о существовании у байегу только коневодства. По китайскому источнику «*Тун дзянь*», в жизни байегу хлебопашество играло ведущую роль<sup>2</sup>.

Иногда письменные источники можно сравнить с вводимыми в научный оборот археологическими материалами. Следует отметить, что быт племени байегу также имеет сходство с бытом населения курумчинской культуры, восстановленного археологами: «В их землях растут обильные травы, все люди живут богато... Все

<sup>1</sup> Харинский А. В. Предбайкалье накануне образования монгольского государства // Чингисхан и судьбы народов Евразии: материалы междунар. науч. конф. (3–5 октября 2002 г.). Улан-Удэ, 2003. С. 108.

<sup>2</sup> Нимаев Д. Д. Проблемы этногенеза бурят. Новосибирск, 1988. С. 49.

оди надевают лыжи и по льду преследуют оленей. Занимаются хлебопашеством охотой. В стране много хороших лошадей, производится железо. Обычаи сходны обычаями теле, язык немного отличается»<sup>3</sup>.

В тюркских языках слово «байырку» означает «могучий, богатый». В монгольском языке, «могучий, богатый» передается словом «баргу». Поэтому «байырку» итаются предками монгольского племени баргутов. Считается, что баргуты и со-дние племена образовали владение Баргуджин-Тукум. По Рашид-ад-дину, племена ри-тумат, баргу, байаут назывались баргутами, так как они жили по ту сторону еленги.

Важными источниками при изучении истории края и местности являются топо-мические исследования. Их можно сочетать с изучением генеалогии якутских одов. По Я. И. Линденау, Борогонский улус происходит от сына Элэя, по имени ркутай. Если убрать окончание -тай, служащее для образования имени, и учесть, го в монгольских языках «о» соответствует «а», то получится баргу — баргут. о, что борогонцы были потомками именно баргутов, доказывает наличие в Усть-лданском улусе, то есть в бывшем Борогонском улусе, топонимов Баргыдай, Баргы. адо подчеркнуть, что данные топонимы встречаются и на Яне, Ковяи, в наслеге югуруон Мегино-Кангаласского улуса и на Татте, то есть в тех местах, где про-ивали или куда доходили хоро<sup>4</sup>.

Сопоставление генеалогии родственных народов дает возможность обнаруживать одинаковые имена предков, что позволяет говорить о единой линии происхожде-ия того или иного рода, племени в составе разных народов. В хоринских леген-их отцом родоначальника бурят Бурядаа и хори Хоридоя, является Барга-батор. о бурятским преданиям, предком бурят является Барга-Батор, а в некоторых ге-залогических легендах саха сыном Элэя считается Барга-Баатыр<sup>5</sup>.

Согласно одному бурятскому преданию, от сына Хун-тайчжи-хана Барга-батора оизошли якуты, от Шоно-батора корейцы, булагаты от Сэрэн-галдана, хори от Хо-одой убгуна<sup>6</sup>. По сведениям бурятского фольклора, Баргу-Батор направился вместе сыном Хоридой-Мерген вниз по Лене, на территорию будущей Якутии, сам вернулся обратно в Иркутскую губернию. Оставшийся там его сын Хоридой енился на «дочери неба», имел только одну собаку и занимался охотой<sup>7</sup>.

Обнаружить сведения о следах древнего народа, обитавшего на той или иной рритории, можно благодаря сопоставлению фольклорных источников народов, составе которых присутствует та или иная этнолокальная группа.

<sup>3</sup> *Малаякин А. Г.* Танские хроники о государствах Центральной Азии. Новосибирск, 1989. С. 142.

<sup>4</sup> *Иванов М. С.* Ис иһигэр киридэххэ: (размышления об истоках языка). Якутск, 1988. С. 100–101.

<sup>5</sup> *Ксенофонтов Г. В.* Элэйада: материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Ново-бирск, 1977. С. 128.

<sup>6</sup> *Румянцев Г. Н.* Происхождение хоринских бурят. Улан-Удэ, 1962. С. 173.

<sup>7</sup> *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Т. I. Улан-Удэ, 1958. С. 107–109.



Среди баргузинских эвенков были распространены предания о могущественном народе баргутов, обитавшем на Баргузине. Эвенки баргутов называли корчунами и им приписывали курумчинские древности<sup>8</sup>. Следует указать, что в XVII в. хоринцев иногда называли баргутами. В хрониках баргузинских бурятов «баргуты-хорчины» — это хоринцы<sup>9</sup>. По мнению И.Г. Георги, «древние баргуты, которым предание приписывает следы древнего земледелия, находимые на Баргузине, его притоках и к северу от них до Верхней Ангары, были с даурами, вероятно, один и тот же народ»<sup>10</sup>. Г.Н. Румянцев считал, что дауры — это удалившиеся от страха перед русскими хорчины или баргуты<sup>11</sup>.

Этнонимика изучает названия племен и родов методом лингвистического исследования. Вероятно, имя баргутов стало синонимом слов в монгольских языках со значениями «богатый, могучий» или «примитивный, дикий» в результате долгого соседства периферийных групп тюрков и монголов в смежных районах Забайкалья. Слово «барги-баргу» в эвенкийском языке имеет значение «противоположный», а «баргиган» — «заречный житель». Например, на левом берегу Енисея в XVII в. отмечалось проживание эвенкийского род варгаган или варагон. Поэтому подчеркивается тот факт, что баргуты жили по другую сторону Селенги, нежели остальные монголы. Этнотопоним «борогон» в якутском языке также сначала мог иметь географическое значение и употребляться в отношении «заречных жителей», то есть жителей противоположной стороны Лены. Следовательно, баргуты, по материнской линии фратрийный род с предками монголами, вполне вероятно, попали под сильное влияние монголоязычных племен, оторвавшись от остальных байырку, ставших позже байаутами.

Этнонимы баргу и баргут широко встречаются в тюркской среде. У кочевых узбеков было племя баргут, среди киргизов имеется большое племя баргу. Отметим наличие этнонима борку (баргу) в «Дешт-и-кыпчаке» XIII–XIV вв., среди ногайцев отмечаются борган-кыпчаки. От этих борганов или «брагуйцев» XIV в. происходят тюркоязычные народы Северного Кавказа: карачаевцы, балкарцы и кумыки. В ССМ баргуты фигурируют в форме бархуны, что в окающем варианте более близко к имени борогон.

Следовательно, более убедительной является версия наличия связи между байырку и монгольским племенем байаут, проживавшим в XIII в. по реке Джиде и в Восточном Забайкалье. По преданиям саха, позднее поколение Омогоя получило название «Баарагай Байагантай» («Огромный Баягантай»). Первоначальной формой «байагантай» является слово «баайага». Прародителями Баягантайского

<sup>8</sup> Туголуков В.А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 41.

<sup>9</sup> Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М., 1960. С. 327.

<sup>10</sup> Цит. по: Цыденов Б.Д. Происхождение дагуров // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов: сб. науч. тр. Вып. 2. Элиста, 2008. С. 72.

<sup>11</sup> Цыденов Б.Д. Происхождение дагуров // Проблемы этногенеза и этнической культуры тюрко-монгольских народов. С. 72.

улуса считаются Кордой и Когоһук. Согласно Я. И. Линденау, они являются потомками Эллэя, но в других преданиях этот улус происходит от сына Омогоя Аан-Тай-быыр. Имя предка баягантайцев Кордой или Хордой принято связывать с именем предка хоринских бурят Хоредой-мэргэном. Значит, баягантайцы раньше также были ветвью хоро.

Фольклорист А. А. Саввин часто употребляемое в олонхо слово «саха байааттар» или «саха байаан») сравнивал с названием туркменского племени баят. В олонхо куты называют себя «саха байааттар» или «саха байаан». Это утверждение нам представляется весьма примечательным, поскольку у многих кочевых тюркских племен разделение на черную и белую кости было обычным явлением.

Племя баят активно участвовало в этногенезе огузских народов, там они являются аристократическим племенем. Баятами иногда называют тюркоязычный народ сашкайцев, проживающий в Иранском Азербайджане. Баяты — одно из крупных племен ойратов в нынешней Монголии. Алтайские племена имеют собственное самоназвание, и то же время некоторых из них называют «паят, паягтар» (конечно, не всех алтайцев-ойратов).

Словом «байан» обозначалось божество Нижнего мира женского пола (в противоположность «байат» — божеству Верхнего мира мужского пола). «Байан» несколько раз встречается в китайских источниках. У этих слов есть общий корень, означающий «богатый, благообеспеченный». Н. А. Баскаков выявил синкретичность этой основы, для которой определяющим было значение «запрещенный, волшебный, священный, божественный, бог». Л. П. Потапов в специальном исследовании также выяснил, что слово «байан» означало, как и слово «тенгри», целую категорию духов и божеств<sup>12</sup>.

Баяты упоминаются в *إعرثا تاغل ناويد*, «Диване тюркских языков» Махмуда Кашгари. Причем очень интересно, «баят» — это не только название огузского племени, но также и имя бога в диалекте аргу, синоним слова Аллах. В этом смысле слово «баят» встречается в первой строчке «Манзим мукаддима» книги «Кутадгу Билик».

Таким образом, баргуты и баяуты претендуют на то, чтобы считаться наследниками племени байырку. Следует обратить внимание на то, что названия с элементом бай распространены у самодийцев не менее широко, чем у тюрков. Племя геле (динлинов) байырку, возможно, является отуреченными самодийцами. Самодийская топонимика имеет широкое распространение не только в Байкальской Сибири, но и в Амурском регионе. С баягантайцами сравниваются представители оленевых родов баяки, баягиры. Весьма показательно, что они делились на сководов и оленеводов.

Как видно, основой этнонимов баягиры, баягантайцы, байегу и байаут является слово «баайага». Таким образом, в тождественности рода баайага или баягантайцев

<sup>12</sup> *Каржасубай Сарткожаулы*. Объединенный каганат тюрков в 745–760 годах. Астана, 2002. С. 171.

с баягу (байырку) не приходится сомневаться. Близкими родственниками баягантайцев считались игидэйцы и оймяконцы, помогавшие им в стычках против других якутских родов. Баягантайцы в якутском фольклоре выступают в качестве первых насельников будущей территории Борогонского и Батурусского улусов, то есть Амгино-Алданского района, где расположены основные памятники кулун-атахской археологической культуры (XIV–XV вв.). Далекие районы Оймякон и Томпо также осваивали выходцы из Баягантайского улуса. В горном районе Верхоянского края существовал род Байды, проживавший там до прихода русских.

Согласно историческим преданиям Борогонского улуса, прародители борогонских родов Бэрт ууһа — Бэрт Хара, Хоро — Тарбыях Тиис, Онор-Олтох — Дьабака Дьуотту, а также наслегов Сынаах и Бэс имели единое происхождение и принадлежали к одному дьону — племени<sup>13</sup>. Крайне важны также архивные источники, фиксирующие административное деление якутского народа в XVII–XIX вв. на основе бывшего родоплеменного разделения. Архивные источники можно сравнить с фольклорными, чтобы на их основе воссоздать древнюю историю своего района и села.

В XVII в. среди борогонцев отмечены роды Еюсский (Оюн-усовский), Сокоцкий (Сыгатский) и Соттинский — предки одноименных наслегов Борогонского улуса. Легойский наслег (совр. Кэптэни) получил свое название от имени борогонского князя Легоя, сторонника дружбы с русской администрацией.

Дюпсинский улус отделился от Борогонского в начале XIX в. Имя рода Дюпсун не этимологизируется. В преданиях сообщается, что этот род произошел от сына Элэя по имени Сурдээх Дупсун. В документах XVII в. упоминается отдельная Эспехская волость. Сыновья Кутур Эмээхсина Суор Бугдук и другие славились своей богатырской силой. Согласно Я. И. Линденау, у Элэя еще был сын Чэриктэй.

По утверждению Н. Слепцова, в 80-х гг. XIX в. Баягантайский улус состоял из девяти якутских наслегов: 1–2 Баягантайских и Кангаласского по р. Танде и относимых к Усть-Алданскому улусу, 1 — Игидейский по речке Баайага и 3–4 — Баягантайский и Сасыльский по обеим сторонам Алдана. Оймяконо-Борогонский наслег находился за Верхоянским хребтом в верховье речки Индигирки, ныне отделившись в самостоятельный Оймяконский район<sup>14</sup>.

Таким образом, благодаря источникам, мы получили возможность изучить происхождение и этническую историю якутских родов борогон и баягантай.

<sup>13</sup> *Боло С. И.* Прошлое якутов до прихода русских на Лену: по преданиям якутов бывшего Якутского округа. Якутск, 1994. С. 302.

<sup>14</sup> Томпонский район: история, культура, фольклор. Якутск, 2007. С. 41.



А. Б. Спсваковский (Университет Отару, Япония)

**К ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ АЙНОВ:  
ПАЛЕОЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ  
И ПАЛЕОАНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ  
С КУРИЛЬСКИХ ОСТРОВОВ**

Айны — аборигены островных территорий Дальнего Востока — в течение тысячелетий вели относительно изолированное существование. На рубеже новой эры (примерно за несколько веков до ее начала) в их жизни, однако, произошли существенные изменения: на острова несколькими волнами проникли массы иноэтнического населения с материка. С юга, через Корейский полуостров, переселились предки современных японцев — создатели культуры яёи, которые стали постепенно вытеснять аборигенов Японского архипелага на север. Население, проникшее в Японию через Сахалин, создало так называемую охотскую культуру, просуществовавшую в островной части Дальневосточного региона более тысячи лет (с конц. I тыс. до н. э. до начала II тыс. н. э.)

Зарождение охотской культуры началось на Сахалине, где отмечены ее самые ранние памятники (например, Сусуйская стоянка), относящиеся к последним векам до н. э.<sup>1</sup> Более поздние стоянки были отмечены на Хоккайдо и Курильских островах. На Хоккайдо они датируются в одних работах примерно 3–12 вв. н. э.<sup>2</sup>, других — 5–13 вв. н. э.<sup>3</sup> Охотская культура была сориентирована в основном на приморский образ жизни: морской зверобойный промысел, рыболовство и охотничье хозяйство в шельфовой зоне.

Носители охотской культуры и предки айнов стояли приблизительно на одном уровне социально-экономического развития. Столкновения между ними на этнической почве, возможно, происходили, но в целом отношения охотцев и предков айнов строились на основе сосуществования и взаимовлияния культур. Об этом свидетельствует параллельное развитие в I тыс. н. э. в тех же районах культуры сацу-о, которую обычно связывают с древнеайнской общностью. Может быть, именно поэтому в некоторых вариантах охотская культура была близка к культуре предков айнов — дзёмон. Многие элементы этих традиций почти идентичны. От предков айнов

<sup>1</sup> Васильевский Р. С., Голубев В. А. Древние поселения на Сахалине (Сусуйская стоянка). Новосибирск, 1976.

<sup>2</sup> Aikens C. M., Higuchi Takayasu. Prehistory of Japan. N. Y., 1982.

<sup>3</sup> Симпозиуму охоту бунка-но сёмондай. Токио, 1982.

охотцы, очевидно, заимствовали производство керамики, внеся в эту традицию свои особенности<sup>4</sup>. Вместе с тем, по антропологическим особенностям охотцы существенно отличались от айнов, тяготея к континентальным монголоидам. В связи с этим одной из главных задач изучения айнской этнической истории является определение расовой и этнической принадлежности носителей охотской культуры, контактировавших с предками айнов. Однако решение данной проблемы осложняется тем, что локальные варианты охотской культуры до настоящего времени изучены неравномерно. Основная масса палеоантропологического и палеоэтнографического материала охотской культуры была получена при раскопках ее памятников на севере Японии, изученной в археологическом отношении намного лучше, чем сопредельные территории. В пределах российского Дальнего Востока многие памятники охотской культуры исследованы еще недостаточно. Собрано слишком мало палеоантропологических материалов, что мешает составить целостную картину антропологического состава носителей охотской культуры, распространения и развития культурных традиций охотцев.

Существование охотской культуры в течение более чем тысячи лет не дает основания полагать, что ее носители были на разных этапах истории однородны в этническом отношении. Скорее всего, неизменной оставалась лишь древнеайнская основа, которая с течением времени оказывала аккультурирующее воздействие на различные группы иноэтничного населения, проникавшего с материка. Совершенно очевидно, что нельзя отождествлять охотцев Сахалина конца I тысячелетия до н. э. и охотцев севера Хоккайдо начала II тыс. н. э., хотя в элементах их культуры отмечается некоторое сходство. Речь может идти о круге культур охотского типа и о весьма условной этнической однородности их носителей.

Кроме проблемы расовой и этнической принадлежности охотцев, существуют и другие вопросы, требующие разрешения. В частности, не совсем ясны пути проникновения носителей охотской культуры на отдельные островные территории Дальнего Востока. Должны быть проверены и уточнены датировки ряда памятников и, соответственно, хронология культуры в целом.

В связи с этим было решено провести исследования на южных островах Курильского архипелага с целью получения охотских краниологических серий и палеоэтнографических материалов. Экспедиции, организованные Ленинградской частью Института этнографии АН СССР (ныне — Музей антропологии и этнографии РАН), проводились на о. Шикотан в 1985–1987 гг. В ходе разведки 1985 г. на юго-западе острова, в бухте Дельфин, была обнаружена долговременная стоянка, относящаяся к охотской культуре. Последующее изучение стоянки дало многочисленные и разнообразные сведения, позволяющие реконструировать особенности образа жизни, хозяйственную деятельность, материальную и духовную культуру населения островной

<sup>4</sup> См.: *Фудзимото Цуёси*. Охоцуку доки-ни цуитэ // *Кокогаку дзасси*. 1966. Т. 51. № 4; *Ои Харую*. Охоцуку сики доки-ни цуитэ // *Онкороманай каидзука*. 1973; *Маэда Усио*. Охоцуку бунка-но тэнкай то тиики сэй // *Симподзиуму охоцуку бунка-но сёмондай*. Токио, 1982; и др.



части севера Тихоокеанского бассейна, жившего здесь в древности. Наряду с палеонтографическими особое значение имеют обнаруженные при раскопках палеоантропологические материалы. По сути дела, эти находки представляют собой первую древнюю краниологическую коллекцию с Курильских островов, в чем и заключается основная ценность памятника.

Стойка находится приблизительно в 2-х км от океана у подножья сопки на относительно ровной площадке, защищенной от цунами и прямого воздействия ветров океана рельефом местности и конфигурацией бухты.

Многочисленные каменистые пляжи бухты были удобны для морских животных, некоторые виды которых (нерпа) до сих пор водятся на острове. Воды бухты губилуют рыбой лососевых пород, идущей на нерест в конце лета и осенью. В непосредственной близости от стойки находятся массивы леса, где ее обитатели могли охотиться на лесного зверя и птицу, а также заниматься собирательством. Сбор продуктов моря был возможен как в пределах самой бухты, так и на литорали прилегающих участков побережья, где добывались морская капуста, крабы, иглокожие и моллюски. Поблизости были отмечены также источники питьевой воды. Такие условия были благоприятны для адаптации на этой территории человека к обитанию в ее пределах малочисленных локальных групп. Они позволяли вести комплексное присваивающее хозяйство, сочетавшее различные виды деятельности, благодаря которым было обеспечено существование группы в течение всего года.

Комплекс состоял из жилища и раковинной кучи. Во время раскопок в слоях раковинной кучи и в жилище были найдены многочисленные орудия морского зверобойного промысла (гарпуны поворотного типа, которые уже с 5 тысячелетия до н. э. были широко распространены на Хоккайдо), охоты (каменные и костяные — из трубчатых костей орнитофауны, полые внутри — наконечники стрел) и рыболовства (каменные грузила для сетей), костяные серпы и мотыги, орнаментированные украшения и предметы быта из кости, металлические ножи, ритуальные предметы, в том числе ложка, искусно вырезанная из кости, с изображением лисицы, вытаскивающей из воды нерпёнка (рис. 1). Было раскопано большое количество фрагментов керамики, относящейся к охотской культуре, и несколько фрагментов керамики цёмон. Из раковинной кучи были извлечены черепа и кости морских животных (кита, ластоногих), медведя, зайца, лисиц и собак, кости рыб и птиц, створки раковин различных моллюсков и остатки иглокожих.

Таким образом, судя по костям морских и сухопутных животных, обитатели стойки вели приморский образ жизни, ориентированный на морской зверобойный промысел, и сезонно или в свободное от морской охоты время занимались промыслом лесного зверя и птицы. Охота на китообразных и ластоногих осуществлялась, скорее всего, с лодок-долбленок с насаженными, как у айнов, бортами, в море бухтах юго-западной части острова. Охотились не только посредством гарпунов, но, вероятно, и с помощью стрел, отравленных ядом аконита, ряд видов которого произрастает на Курильских островах, в том числе и на Шикотане.



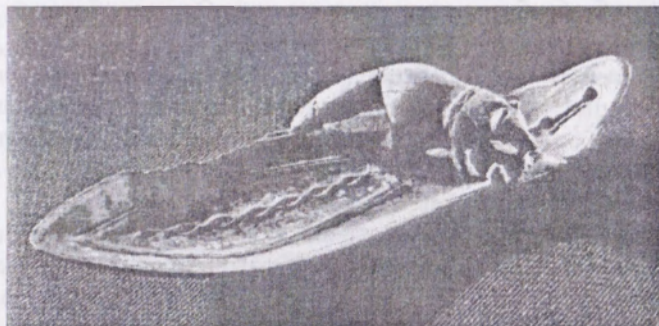


Рис. 1. Культовый предмет «ложка» из погребения №6

С сезонным хозяйственным циклом было связано рыболовство. Во время массового рунного хода рыбы лососевых пород ее ловили сетями. Подтверждают такой вывод большие каменные грузила с выбитыми на них канавками для фиксации веревок, сплетенных, очевидно, из волокон крапивы.

Собирательство продуктов моря в зоне шельфа, по айнским этнографическим аналогиям, являлось больше женским занятием, хотя в сборе морской капусты и добыче морского гребешка принимали участие мужчины. На первом месте в пищевом рационе обитателей стоянки были раковины типа мидий. Створок этих раковин в куче большинство. Много, особенно около жилища, раковин морского гребешка и других моллюсков. Рядом с ямой жилища слой створок раковин морского гребешка и мидий достигает 2–2,5 метров. Слои створок раковин морского гребешка и мидий чередуются. Очевидно, это зависело от сезонного сбора различных видов моллюсков.

Многочисленные фрагменты глиняной посуды, которыми насыщены культурные слои памятника, свидетельствуют о развитой керамической традиции обитателей бухты и о количестве производимых сосудов, широко применявшихся в повседневной жизни. В подавляющем большинстве керамика напоминает либо идентична образцам керамики охотской культуры. Вместе с тем, как уже упоминалось, на стоянке обнаружено несколько обломков керамики типа дзёмон.

В раковинной куче был найден ряд костяных орудий, изготовленных из толстых стенок трубчатых костей крупных животных. Назначение их не совсем ясно. Эти орудия, вероятно, были полифункциональны, они использовались в домашнем быту. Возможно, их применяли при изготовлении керамических сосудов.

Наличие в культурных слоях изделий из железа (в составе погребального инвентаря погребений № 2 и № 3) говорит о внешних контактах обитателей бухты с более развитыми обществами Дальневосточного региона. Не исключено, что такие отношения опосредованно поддерживались с Приморьем и Маньчжурией. Металлические орудия у населения острова, вероятно, являлись предметом обмена (меновой торговли). Большинство обнаруженных на стоянке каменных наконечников стрел изготовлено из обсидиана. Отщепы обсидиана, попадающиеся в слоях раковин,

видятелъствуяут об обрабткѣ орудй на стоянке. Однако обсидиан на Шикотанѣ рывочной, что также может говорить об обменѣ.

Размер жилища позволяет в общих чертах восстановить некоторые детали социальной организации, примерную численность локальной общины охотников-рыболовов. Обитатели стоянки жили в этом месте, здесь же и умирали. Возможно, гоанку после смерти кого-либо из общинников покидали, но через определенное время люди возвращались на удобный мыс.

Ряд особенностей в традициях населения стоянки обнаруживает влияние культуры предков айнов. Способ захоронения (в раковинной куче, в скорченном положении, с ориентацией на север, с керамическим сосудом на голове и т. д.), охроводительный инвентарь, орудия, найденные при раскопках, позволяют сравнивать элементы культуры охотцев и айнов.

Полученные материалы, хотя и в общей форме, дают возможность реконструировать хозяйство и образ жизни древних обитателей бухты.

Намного сложнее определить расовую и этническую принадлежность носителей хотской культуры о. Шикотан. Прежде всего, это затруднительно в связи с немногочисленностью палеокраниологического материала и его сохранности. Из шести обнаруженных в раковинной куче черепов<sup>5</sup> более или менее удовлетворительное состояние имеет только череп из погребения № 1<sup>6</sup>. Два костяка были почти полностью уничтожены трассой гусеничных машин. Два других, вследствие того что оребенные находились на небольшой глубине, были разрушены, очевидно, животными, нарушившими анатомический порядок в захоронениях. Наибольший интерес представляет погребение, раскопанное на западном краю раковинной кучи. В отличие от других костяков, найденных на территории памятника, скелет и череп из этого погребения почти не пострадали от воздействия внешней среды или результате деятельности человека.

Скелет принадлежал мужчине среднего роста, лет сорока, и был сориентирован головой на север (см. рис. 2). Костяк располагался неглубоко: примерно в 40 см. от поверхности земли, без следов могильной ямы в слое раковин в анатомическом порядке. Погребенный лежал на спине, ноги были подогнуты к грудной клетке, руки согнуты в локтях. Такая поза была характерна для многих дзёмонских погребений. Вверху костяк был заложен несколькими крупными плоскими камнями продолговатой

<sup>5</sup> Некоторые результаты исследований в бухте Дельфин уже были опубликованы автором настоящей статьи (см.: *Спеваковский А. Б.* Раковинная куча охотской культуры на острове Шикотан (к проблемам этнической истории Курильских островов) // *Дзинбун кэнкю*. 1994. № 87; *упэвакофусуки А.* Шикотанто-но охотцуку бунка исэки оёби айну миндзоку-то охотцукудзин-но миндзоку-но рэкиси-ни кайсуру мондай // *Language Studies*. 1994. № 2; *Спеваковский А. Б.* Древнее погребение охотской культуры в бухте Дельфин (о. Шикотан) // *Language Studies*. 1997. № 3).

<sup>6</sup> Череп из погребения № 1 реставрирован и в настоящее время хранится в Отделе антропологии МАЭ РАН.

и округлой формы, диаметром около 30–45 см. Камни сосредоточивались в области грудной клетки погребенного.

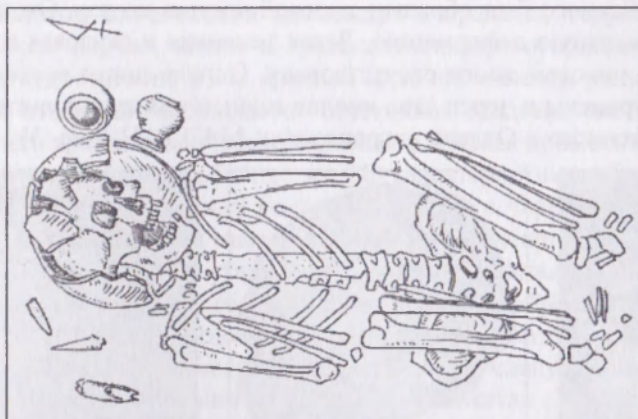


Рис. 2. Мужское захоронение в раковинной куче (бухта Дельфин)

В сопроводительный погребальный инвентарь входили три глиняных сосуда — два малых и один большой. Большой сосуд служил в качестве крышки головы. Такого типа крышки из керамических сосудов были зафиксированы в айских погребениях на Хоккайдо. Большой и один из малых сосудов орнаментированы посредством тонкого налёпа. В японской литературе такая керамика обозначается термином «сомэнмон», то есть орнамент «вермишель»<sup>7</sup>. В непосредственной близости от костяка находились два костяных наконечника стрел и гарпун поворотного типа, а также несколько лопатообразных орудий из кости.

В лаборатории Ленинградского отделения Института археологии АН СССР (ныне Институт истории материальной культуры РАН) костяк мужчины был датирован концом I тыс. до н. э. — 2280±20 лет (шифр лаборатории — Ле-4029 в)<sup>8</sup>. Однако эта дата вступает в противоречие со временем керамики типа «сомэнмон», относящемуся примерно к середине I тыс. н. э., что требует либо повторного анализа костного материала, либо более тщательного изучения керамических традиций

<sup>7</sup> Здесь следует отметить противоречие, заключающееся в том, что погребальная керамика типа «сомэнмон» из погребения № 1 датируется более поздним временем, чем относящийся к ней костяк. Керамика с орнаментом «сомэн» ограничивается японскими археологами рамками не ранее примерно середины I тыс. н. э., скорее даже второй половины I тыс. н. э. В этой связи можно говорить о необходимости перепроверки и уточнения дат по костному материалу, либо о пересмотре хронологии памятников охотской культуры.

<sup>8</sup> Более подробная информация по датировкам памятника в бухте Дельфин содержится в публикации Г. И. Зайцевой и др. (Zaitseva G. L., Popov S. G., Krylov A. P., Knorozov Yu. V., Spevakovsky A. B. Radiocarbon Chronology of Archaeological Sites of the Kurile Islands // Radiocarbon. 1993. Vol. 35. № 3).



жной части Курил, где керамика с подобным орнаментом могла появиться раньше, чем на Хоккайдо.

Череп погребенного был обращен лицевой частью кверху. Он испытал незначительную посмертную деформацию. Левая теменная и скуловая кости оказались сгруппированными, носовые кости отсутствовали. Однако после реставрации эти дефекты были устранены и череп стал вполне годным для краниологического исследования, проведенного в Отделе антропологии МАЭ РАН (рис. 3).

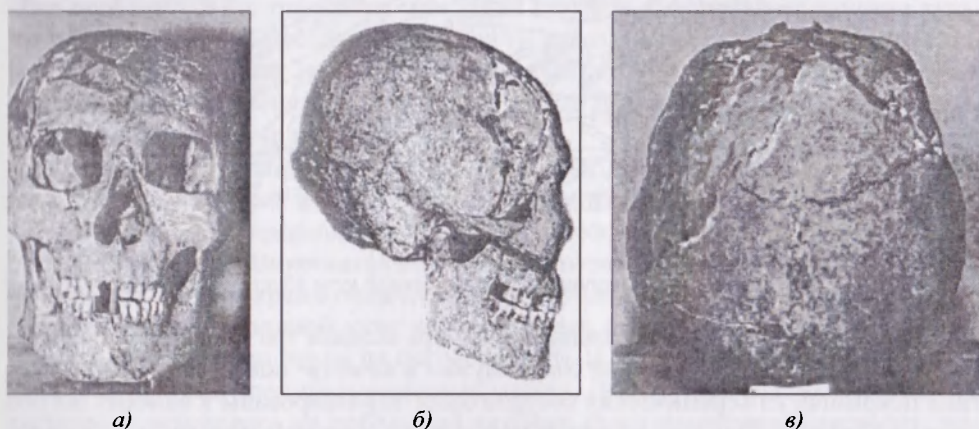


Рис. 3. Череп из захоронения в раковинной куче. Фото И. И. Гохмана  
а) вид спереди; б) вид сбоку; в) вид сверху

Предварительный анализ шикотанского палеоантропологического материала (расмотрение ряда краниоскопических признаков) и сравнение этого материала с другими черепами охотской культуры (прежде всего, со стоянки Омисаки на Хоккайдо), показали противоречивую картину. По двум наиболее ценным для классификации народов Дальнего Востока краниоскопическим признакам (частоте подглазничного юра типа П и частоте заднескулового шва) суммарная охотская серия сближается с черепами тунгусо-маньчжуров Амура, особенно современных нанайцев и ульчей<sup>9</sup>. Это сходство находит объяснение в материалах археологических исследований исторических типов охотской культуры. Данные археологии свидетельствуют о проникновении носителей мохэсской культуры на островные территории во второй половине I тыс. н. э. По частоте разделенного подъязычного канала охотцы вызывают близость к палеоазиатским этносам Дальнего Востока — нивхам<sup>10</sup>. Правда,

<sup>9</sup> Yamaguchi B. Cranial Features of the Okhotsk Culture People. Sea Mammal Hunters: Origin of the Okhotsk Culture // *Dorumen*. 1975. № 6; Ishida H. Morphological Studies of Okhotsk Crania from Omisaki, Hokkaido // *Journal of the Anthropological Society of Nippon*. 1988. Vol. 91. № 1.

<sup>10</sup> Kozintsev A. Ainu, Japanese, their Ancestors and Neighbours: Cranioscopic Data // *Journal of the Anthropological Society of Nippon*. 1990. Vol. 98. № 3.

пока еще не ясно, были тунгусо-маньчжуры и нивхи генетически родственны друг другу или нет. Возможно, эта близость между нивхами и тунгусо-маньчжурами является результатом интенсивной метисации в пределах территорий Нижнего Амура. Во всяком случае, нивхи в краниологическом отношении в настоящее время изучены недостаточно из-за крайней малочисленности данных. По частоте надглазничных отверстий наблюдается отчетливое сходство охотцев с айнами<sup>11</sup>. Кроме последнего краниоскопического признака, айнская примесь прослеживается также по одонтологическим особенностям. По характеристике зубной системы шикотанский материал обнаруживает большее сходство с черепами населения культуры дзёмон, нежели жителей северо-востока Азии (например, чукчей, алеутов, эскимосов)<sup>12</sup>. Сходства с эскоалеутами по краниоскопии также установлено не было.

Результаты краниологического исследования, таким образом, не противоречат гипотезе о преобладании у охотцев амурского (тунгусо-маньчжурского) компонента и наличии у них айнской примеси. В то же время не следует забывать о практически единичной шикотанской находке. Череп с о. Шикотан в общей массе охотских черепов составляет всего лишь 3 %, что не может оказать существенного влияния на общие выводы.

В общих чертах картину этнической истории территорий распространения охотской культуры можно представить следующим образом. Очевидно, проникновение континентального населения, сформировавшего эту культуру, на острова осуществлялось в несколько этапов. Тунгусоязычные группы, появившиеся в бассейне Амура в эпоху позднего неолита и в начале новой эры<sup>13</sup>, ассимилировали и частично вытеснили приморских оседлых жителей на север, по побережью Охотского моря, и восток — на Сахалин. Возможно, это были общности, предки которых, говорившие на чукотско-камчатских языках, прежде расселялись намного южнее мест современного обитания. Субстрат этих языков сохранился в языках тунгусо-маньчжуров низовьев Амура<sup>14</sup>. Донивхский субстрат некоторые исследователи прослеживают в топонимике Нижнего Амура и Сахалина<sup>15</sup>. К сожалению, определить, что это было за население, с большей точностью пока чрезвычайно трудно из-за крайней малочисленности материалов смежных с этнографией наук. С территории Сахалина

<sup>11</sup> Устное сообщение А. Г. Козинцева (МАЭ РАН).

<sup>12</sup> Устное сообщение К. Г. Тернера (Университет штата Аризона, США).

<sup>13</sup> Василевич Г. М. Эвенки: историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). Л., 1969. С. 258.

<sup>14</sup> Бурыкин А. А. 1) Древнейшие субстратные и адстратные компоненты в лексике тунгусо-маньчжурских языков // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Ч. I. М., 1984; 2) Эскимосско-алеутские субстратные элементы в лексике языков Охотского побережья // Конференция аспирантов и молодых сотрудников Института востоковедения АН СССР. М., 1987.

<sup>15</sup> Крейнович Е. А. Нивхгу: загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973. С. 48–49; Народы Дальнего Востока СССР в XVII–XX вв. М., 1985. С. 50.

пришлые группы начали расселяться на Хоккайдо и Курилы, где при соприкосновении с аборигенами островов (предками айнов) под влиянием географических условий складывались локальные формы охотской культуры, по своим особенностям близкие культуре предков айнов.

Последующая экспансия тунгусо-маньчжурских общностей в I–начале II тыс. н. э. на Дальнем Востоке и в Северо-Восточной Сибири, с одной стороны, способствовала дальнейшему вытеснению предков нынешнего чукотско-камчатского населения на северо-восток, с другой, очевидно, давала островным территориям собственно тунгусоязычное население. Последними его представителями, проникшими несколько веков назад на Сахалин, являются ороки (уйльта) и эвенки.

Небольшие по численности материковые группы, достигавшие островов, в процессе этнических контактов с более многочисленными коренными жителями воспринимали древнеайнскую культуру, внося вместе с тем в язык предков айнов Сахалина, Курил и Хоккайдо тунгусо-маньчжурские элементы (именно этим обстоятельством, скорее всего, можно объяснить наличие в айнском языке тунгусо-маньчжурских соответствий) и воздействуя на антропологический тип островных аборигенов (в большей степени на айнов Сахалина). В результате постоянной ассимиляции и аккультурации мигрантов предками айнов охотцы полностью растворились в айнской среде и практически не дошли до нашего времени в качестве самостоятельного этноса.



## ИНДИЙСКАЯ ДИАСПОРА ГЛАЗАМИ ПОЭТА ДАЛДЖИТА НАГРА

Если следовать представлению о языке метрополии или другом «лингва франка», смешение которого с местными языками приводит к образованию пиджинов, то есть смешанных языков межэтнического общения, и далее — к «креолизации, т. е. к образованию группы, а в дальнейшем и этноса, для которого данный пиджин является основным и родным языком»<sup>1</sup>, то в Индии можно ожидать существование отдельных групп англо-индийского происхождения, для которых тот или иной пиджин на основе английского языка является родным. Ситуация, однако, оказывается сложнее. Как показал в своем исследовании А. Сигорский, в Индии английский язык породил новую разновидность: индийский английский (индлиш), а также хинглиш — смешанную форму речи, в которой хинди и английский употребляются вперемешку. А. Сигорский, при этом, замечает, что «индийский английский, как и хинглиш, сами по себе пиджинами не являются, это — полноценные, не упрощенные языки, но они окружены разнообразными пиджинами, упрощенными вариантами английского и хинди»<sup>2</sup>. Носители этих английского индийского, хинглиша, а также местных индийских языков — пенджаби, бенгальского, кашмири и др., мигрировали в Великобританию, Канаду, США, другие страны, где возникли многочисленные общины выходцев из Южной Азии<sup>3</sup>. На английском языке с примесью слогов хинди, пенджаби, бенгальского создается лирика индийской диаспоры — преимущественно песенная в стиле бхангра, известная в диаспоре как индийский хип-хоп реже — собственно поэзия, ориентирующаяся на классические образцы, но вбирающая в себя темы и лексику языков Индии и опыт индийской диаспоры. Образец последнего — стихи Далджита Награ, англо-панджабского поэта (род. в 1966 г.) лауреата нескольких престижных литературных премий, автора сборника поэзии «Look. We Have coming to Dover», изданного солидным домом «Фабер и Фабер» в 2007 году<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Этнические процессы в современном мире / Под ред. Ю. В. Бромлея. М., 1987. С. 48.

<sup>2</sup> Сигорский А. Все смешалось в хиндиязычном ареале: языки, диалекты, говоры // Язык до Индии доведет: памяти А. Т. Аксенова. М., 2008. С. 355.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Котин И. Ю. 1) Побег баньяна: миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры. СПб., 2003; 2) «Тюрбан и «Юнион Джек»: выходцы из Южной Азии в Великобритании». СПб., 2009.

<sup>4</sup> Daljit Nagra L. We Have Coming to Dover. London, 2007.

Вкусы и интересы Награ не замыкаются темой индийской диаспоры. Но нас интересует прежде всего эта тема. И начинает ее разработку Далджит Награ с рассказа о первопроходце — одном из первых индийцев, оказавшихся в Англии и наладивших цепь миграции из родной деревню в Ангрезистан (то есть в «страну ангрезов»), так в Южной Азии называют Англию (отмечу, что в английском оригинале дано просто название England). Итак, вот рассказ о «первопроходце»:

### *Прелюдия*

Он первым из наших мест  
Недорогим пароходом  
Прибыл в Ангрезистан.

Год работы в две смены  
И вот уже новый «Энфилд»  
Красуется в его доме —  
Черное с серебром.

Он был для нас как витрина,  
Мы же бросали байки  
У дома  
И шли послушать  
О быстрых деньгах рассказ.

И я пересек те воды,  
Как многие англичане,  
Прославившие свое имя  
Походами за моря.

Я добрался до дома  
Нашего первопроходца —  
Вот он, покрытый граффити,  
Старый сырой сарай.

Он бросил доску на ванну  
И назвал это спальней,  
Сказав, что у многих приезжих  
Нет и такого жилья.

Слил в туалете воду. И направился в кухню,  
Где накормил меня старым  
Чапатти из коробка.

А я ведь жену оставил  
И работу на почте  
В своей любимой деревне,  
Все это потому,

Что этот бывший пропойца.  
Сын уборщика улиц,

Судя по его письмам,  
Здесь быстро разбогател.

Когда я его пытаю:  
Где же эта халява?  
Простая такая работа —  
На кнопки нажимать?

Он сквозь желтые зубы  
Неприятно смеется,  
Он сед, и глаза его впали —  
Проклятый ходячий труп...

*(Перевод И. Котина)*

Неприглядная картина, не правда ли? Но и мир, в котором живет Далджит Награ, далек от идеального. Он родился в семье пенджабцев, тяжким трудом скопивших на домик в самом индийском из местечек Лондона — Саутхолле. Не его ли зарисовка дана в стихотворении Награ «Наш городок со всей Индией в нем»?:

Наш городок в Англии вмещает всю Индию  
С ее гурудварами, мандирами и мечетями,  
Наш проспект желтеет не от униформ оранжистов,  
Но от шафрана индусских флагов.  
Наш апрельский Вайсакхи  
Заглушает Пасху,  
А безумье при полной луне —  
Признак Ида  
С его танцами до утра  
И кухней тандури.  
у нас костры Гая Фокса  
Сливаются с огнями Дивали —  
Праздника возвращения  
Нашего Одиссея — Рамы  
К своей по-пенелопьи преданной Сите.  
У нас звучат хиты Болливуда  
и ритмы Бхангра,  
Передаваемые нашей Санрайз Радио.  
В магазинах звучат звуки ситара —  
Там, где бренчали регги каррибцев,  
Где когда-то тусовались стилиаги...  
на витринах наших кафе —  
баррикады шафранных сластей,  
И джалеби, пропитанные сиропом,  
Сплетающиеся в паутину, как наши кланы,  
Наши прилавки отмыты от крови и мяса,  
на них — масса баклажанов,



ананасов, личи и манго.  
Наши люди, идущие с фабрики,  
Кормят английских лебедей чапатти,  
наши девы, возвращаясь из школ в униформе,  
Мечтательно глазеют на витрины с манекенами в облегающих сари,  
На штуки ситца и шелка на любой вкус.  
В нашем брачном агентстве мамаша  
Сбежавшей из-под венца дочери,  
Рыдает над роскошным альбомом  
с глянцевыми женихами со всей Индией в нем.

(Перевод И. Котина)

Это стихотворение дает весьма подробную картину того, что увидит в Саутхолле каждый приезжий. Район Саутхолл почти на 100 % населен индийцами, преимущественно панджабцами. Неудивительно, что здесь много мечетей, индуских храмов — мандиров, и особенно — сикхских молельных домов — гурудвар. Священные для индусов и сикхов шафрановые одеяния, религиозные флаги и драпировки видны повсюду, сравниваемые здесь с желтыми цветами униформ оранжистов — сторонников твердой власти протестантского короля (королевы) — «оранжистов» в пику юзициям католиков — «папистов». Последний конфликт характерен в настоящее время только для Северной Ирландии, где он до недавнего времени принимал форму Оранжистских парадов, провоцировавших порой крупномасштабные столкновения. В Саутхолле же все — довольно мирно. Здесь даже кровь на разделочных досках мясных лавок давно стерта. Индусы — преимущественно — вегетарианцы. Не столь строгие вегетарианцы — сикхи также разделяют любовь к овощам и фруктам, обильно расставленным на лотках Саутхолла и заменившим здесь мясные уши и куски говядины и свинины. Индуский праздник Дивали по времени приблизительно совпадает с Ночью Гая Фокса, Пасха — с сикхским днем создания Кальсы — Байсакхи. Отсюда сравнение формы их празднования. Кажется, увиденное нами — сплошной праздник, но Далджит Награ напоминает нам и о проблемах — о конфликте вследствие разницы ценностей в стране происхождения и принимающей стране. Горечью пропитаны такие вещи Награ как «Саджид Накви», настоящий реквием по умершему другу:

*Саджид Накви*

Мы нашли нашего друга в Нисдене,  
В его комнатухе мертвым, удар сердечный  
Он не перенес, и родня сердечно  
Позвала нас в мечеть, где мы издали  
Наблюдали, как нашего Саджа  
Пакуют в гроб, убирают сажу  
Усталости с лица, покрывают его глазурью,  
Превращая его в яблоко или в глазунью.

Бедняга, он мог упрямо  
 Ночами считать задачки из Смита,  
 Теперь сердито  
 Кто-то бормочет бессчетное из Корана.  
 Его разведенная мать осталась в своей глуши,  
 Отец из Дарби все сделал от всей души,  
 Чтоб отправить сына на последний печальный пост —  
 В Суррей, в его глубинку, на шиитский погост.  
 Там звучали молитвы, а позже комья земли  
 Падали в глубину, откуда мы не могли  
 Забрать нашего Саджа...

(Перевод И. Котина)

Вообще, в вещах, посвященных трудам и дням индийских иммигрантов, Далджиту Награ нравится роль рассказчика. Его стихотворения этого цикла — своеобразные истории из жизни рассказчика, баллады в духе песен Галича или Высоцкого. Об этом говорит и сам Далджит Награ в интервью, данном им корреспонденту газеты «Гардиан»: «Я работаю в школе, я преподаю английский язык, я живу английским языком, дышу им все время, (При этом) часть меня также хочет быть индийцем. Мне действительно нравится писать об индийцах, индийскости. Я нахожу это очень высвобождающим. Все это, с чем ты вырос, вся эта интенсивность Индии, должна найти выражение в чем-нибудь. Поэзия представляется лучшим средством для этого»<sup>5</sup>. Подобно Галичу или Высоцкому, или, если брать английские параллели, подобно Дилану Томасу и Джону Бетджемуну, Далджит Награ вкладывает истории в уста героев разного пола, возраста, профессии. Вот, например, история, рассказанная девушкой-пенджабкой, посетившей родину предков. У стихотворения — эпитафия из «Тамерлана» Кристофера Мэрлоу: «I mean to cut a channel... that men might quickly sail to India» («Я планирую прорыть канал, ...По которому можно было бы быстро доплыть до Индии»). Примечательно, что таким каналом для героини Далджита Награ стал «Аэрофлот» советского времени, дешево и скоро доставлявший индийцев из Лондона в Дели и обратно с остановкой в Москве. И так, вот история индийской невесты:

*За богатством Индии*  
 «Аэрофлот» на родину предков  
 За момент нас доставил,  
 Как по туннелю,  
 Сократив расстоянья,  
 И вот мы — дома.  
 Штурмом взят Джалландхар  
 С его базарами,

<sup>5</sup> Guardian—Patric Barkham, The Bard of Dollis Hill // The Guardian. 2007. January. Thur., 18.

Ценами, сбитыми еще  
Тетушкой из Уолсала,  
С бутиками.  
Мы разоряем их  
С Мамми. Она повела бровью  
И кто-то с «фантой»  
По кивку золотозубого босса  
Крутится возле нас:  
«Господи, благослови Вас, Мэм — сахиб»  
Но пинками  
Я отгоняю его как крысу  
Шпильками туфель.  
Магазин обклеен портретами Мадхури Дикшит  
И дуэта «Вэм».  
Старые каталоги  
Со следами разлитого чая  
Пестрят красными сари  
Для Великого дня  
Перед Священной Книгой.  
Это по мне! Сейчас!  
Мне нравится это, Мамми!  
Подходящий дизайн, что  
Подчеркнет красоту  
Моих супердлинных ног!  
Но портные  
Так вялы, и Мамми  
Подгоняет их на чистом английском:  
Что это? Нам нужны аж до пят —  
Или нам идти к этим бритым индусам?  
Отец был бы доволен, если бы слышал,  
Но он вкалывает на цементном заводе.

Мухи-портные просыпаются,  
Но время работает против них,  
А мы обсуждаем в очереди  
Таких же, как мы, англичан  
Экзотичные вещи в сотни каратов,  
Раздолбанную дорогу в Саутхолл,  
Который мы все оставили  
Ради Харроу.  
Местные глазают на нас,  
Но Мамми ослепляет их золотым блеском  
Своего «Ролекса», усыпанного  
Бриллиантами. Интересно, ее родня  
Еще прозябает здесь, в этих отбросах,



В этой вони?! Мы же спешим упаковать  
Наши покупки: баулы, мешки, чемоданы,  
Отдаем их рикше со словами: «Джалди»,  
«Джалди»! Быстрее в Британию!  
Вон отсюда! По дороге бросаем пенни  
Чему-то безногому, валяющемуся у дороги...

(Перевод И. Котина)

По стихам Далджита Награ можно было бы проследить географию индийского расселения в Англии. Уолсал — рабочее предместье Бирмингема. Саутхолл — «маленькая Индия» в графстве Мидлсекс, фактически — район Большого Лондона. Харроу — престижный лондонский район, где стараются селиться наиболее благополучные индийцы. Нисден из предыдущего стихотворения — также район индийской концентрации, место расположения знаменитого индуистского храма Шри Лакшми Нараян. В этих районах женщины ходят в широких штанах — шальвар и рубашках — камиз, а мусульманки нередко — и в парандже. Мужчины-сикхи часто носят тюрбаны, не стригут бород. Но это все характерно для представителей старшего поколения. Молодежь же разрывается между семьей и школой, затем — университетом и офисом, где другие жизненные установки, одежда, запахи, стиль поведения. Порой молодые индийцы стесняются своих родителей. Чувства одного из таких панджабских мальчиков, впоследствии переживавшего вынужденную двойственность поведения, выражает Далджит Награ в стихотворении «В городе белых». Заметим, что здесь — явное противопоставление «города белых» — «нашему городку со всей Индией в нем». В первом случае речь идет о преимущественно «белом» районе Лондона или другого британского города, в нем женщина в шальвар-камиз, мать лирического героя, от лица которого идет рассказ, — явление необычное. Вот этот рассказ, исполненный глубоких переживаний героя за разлад, вызванный «чужестью», «потусторонностью» его мира и мира его матери:

*В городе «белых»*

Со своим камизом и в широченных штанах  
Как была она непохожа на остальных мамаш!  
Видя такую маму, и мне говорили: «Не наш»!  
Оглядываясь на нее, слыша странный запах

Карри, видя ее жирный волос пробор,  
Розовые сандалии. Все это — приговор.  
Я задергивал шторы, обливал холл  
Английским спреем лаванды, дверь открывать не шел.  
Если родителей звали, записки в ведро бросал.  
Даже когда пытали — адрес не выдавал.

Я бы чувствовал себя здесь дома,  
Но стеснялся знакомых,

Видевших ее на рынке, задевавшую там  
Своим неуклюжим телом английских дам.

Даже в библиотеке, где я делал уроки,  
От нее не спрятаться, как от мороки.  
Она приходила за мной, выглядывала в окно,  
Пока не найдет меня, но нас разделяло стекло.

А если мы были вдвоем, она смеялась  
Над моим неуклюжим панджаби: «Еще ведь малость  
И ты станешь «белым» — истинным «гора»,  
Лишь невеста из Индии спасет тебя от позора.

Что же нынче я, когда ее навещаю,  
Иное смущение ощущаю?!  
Она хочет обнять меня — сердце дрогнет!  
Я хотел бы броситься милой в ноги!

*(Перевод И. Котина)*

Здесь оба героя — и рассказчик и его мать — жертвы. Они — жертвы временного быть может, сомнительного успеха, принесенного иммиграцией, жертвы раскола между миром представлений матери, впитанных ею в Индии, и миром образов, истемой ценностей сына, родившегося или выросшего уже в Англии. Жертвами может стать и другая пара — жених и невеста, столь часто в Англии в южноазиатских семьях в первый раз видящие друг друга только на свадьбе. Хорошо известное Индии, Пакистане, Бангладеше явление «arranged marriage» — брака по стовору родителей, сохраняется в южноазиатских этнических анклавах Лондона, Бирмингма, Манчестера, Ковентри, Лидса, Вулвергемптона. Об этом — рассказ Далджита Награ, рассказанный от лица жениха:

*Брак поневоле*  
(по воле родителей)

Вопреки моей воле  
Моя глотка получила  
изрядную порцию ладду  
В сладком сиропе. Мама,  
Накормив меня сладким,  
В переполненном храме  
Из крокодиловой сумки  
Вынула кипу банкнот  
И их дождем  
Освятила церемонию,  
Снимаемую на видео,  
Затем и на невесту  
Пролился денежный дождь,  
А бабушка

Вогнала мне в рот  
Новую партию ладду,  
так, что крошки  
Пролились подайным для мух,  
А священник  
Начал читать молитву,  
Так что всем пришлось встать,  
Зомбируя меня и невесту,  
чьи движения повторялись  
В замедленном ритме  
В кадрах видео,  
где пони и обезьяны  
Сменялись новобрачными.  
Воздух пропах лавандой от моли  
И плыл, как сироп,  
И в нем все двоилось.

Я молча сидел в ожерелье цветов,  
Надев на тело необычных цветов  
И фасона одежду, закопав в тюрбан  
Голову и надежду, я слышал «Бам-бам»  
Звуки гармони  
И тут мой дед,  
Потерев ладони,  
На своем высокопарном индийском  
Вопросил: кто говорил  
Что молодежь не ест нашу старую еду?  
А вы видели, как мой внук уплетает ладду?

*(Перевод И. Котина)*

Ладду, как и джелеби, — приторно-сладкий пенджабский десерт, предмет гордости одних, неприязни других, здесь же шутивно символизирующий приторную слащавость церемонии, в которой только главных героев — жениха и невесту не спросили ни о их желании вступать в этот брак, ни о желании угощаться ладду. Впрочем, браки по соглашению могут оказаться счастливыми, что, однако, не защищает от проблем детей от этих браков, вынужденных приспособливаться к существованию в двух мирах, как это делает, например, сикхская девочка Рупиндер, от лица которой написан следующий стих Даджита Награ:

#### *Рассказ Рупиндер*

Мы с отцом смотрели по видео  
Нашу классику «Амар, Акбар, Антони»  
О трех братьях, украденных гангстерами  
(Есть кассеты с субтитрами, мисс).



И вот Антони, усыновленный католиками,  
 Молит Мадонну найти родителей,  
 И когда он начал молитву: «О дева Мария, О дева Мария? О...»,  
 Я не выдержала и тоже бросилась на пол:  
 «О дева Мария, О дева Мария? О...»,  
 Крестьясь, как он, и совершая поклоны.  
 Отец взглянул на меня и постучал по тюрбану,  
 Так, что я подумала, что тюрбан размотается,  
 Как бывает, когда отец потирает виски,  
 И лицо его побагровело. Он погрозил мне:  
 «Ты решила, что жена Белого бога—твоя мать, идиотка!»  
 Папа бывает странным. Иногда он даже кричит  
 И грозитя отдать меня с сикхскую школу,  
 Настоящую школу, мисс.  
 Поэтому я сделала то, что делает в храме мой кузен Ашок,  
 Когда все, закончив молитву, повторяют в школе:  
 «О дева Мария, О дева Мария? О...»,  
 Он представляет вместо одного Вашего распятого Бога,  
 Золотой Храм и десять наших бородатых богов и,  
 Как все мы в воскресенье, мычит:  
 «Вахе Гуру, Вахе Гуру!»  
 Вот так....

*(Перевод И. Котина)*

И все-таки напряжение в семьях индийских иммигрантов велико из-за различий  
 ожиданиях и возможностях сторон. Ситуация особенно усложняется, когда в каче-  
 стве иждивенцев в Англию прибывают престарелые родители, которые в патриар-  
 хальном обществе на своей родине признавались главами семьи и хозяевами всего  
 имущества, вершителями всех судеб неразделенной семьи. Здесь же они— по-  
 кой— униженные и оскорбленные, порой — просто лишенные ожидаемой заботы,  
 часто — недовольные.

Разве оставит равнодушным исповедь свекрови, у себя дома, вероятно, не лишен-  
 ной тиранских замашек, признанного матриарха, здесь — обескураженной и недо-  
 евающей пожилой женщины, потерявшей контроль за своей невесткой.

В оригинале стихотворение Далджита Награ называется «Bibi & Street Car Wife»,  
 что отсылает нас к пьесе Тенниси Уильямса «Street Car Will» — «Трамвай “Жела-  
 ь”». Многие аллюзии этого стихотворения носят эротический характер. Можно  
 предположить, что оказавшаяся в Англии невестка приняла правила игры весьма рас-  
 шланного общества, чем ужаснула свекровь. Тогда, наверное, уместен был бы не сов-  
 ет точный по форме, но более близкий по смыслу перевод стихотворения как «Же-  
 дальничка». Возможно, однако, что речь идет не о сексуальной распущен-  
 ности невестки, а о гипертрофированном восприятии свекровью ее личной свободы,  
 юты стюардессой как преступления, нарушения основ, супружеской измены.

Попытаюсь передать содержание стихотворения как можно ближе к оригиналу, не гонясь за красотой перевода.

*Свекровь и Жена дальнбойщика*

О сын, я вдовой просиживаю дни у окна<sup>6</sup>,  
Прокручивая в памяти кино жизни, те дни, когда моя невестка,  
Босиком по горячему песку  
Перескакивала от грядки к грядке, собирая к столу свежую морковь,  
Затем, в розовом сари, она робко бродила по нашему двору,  
Испуганно лепила из навоза круги кизяка, дабы подсушить их на палящем солнце,  
Вызывая восхищение деревенской аудитории.

Ее робкие глаза ловили бы каждый мой взгляд,  
Когда она отрубала зелень у моркови,  
Громыхая кастрюлями, нарезаая овощи,  
Колдуя над огнем, но «Не смотри на пламя! Не отвлекайся!» —  
Кричу я, командуя своей молодой невесткой, как режиссер — актрисой Мадхури Дикшит,  
Дабы она вызвала мои аплодисменты за старание накормить своего мужа.

Но с тех пор, как мы покинули нашу деревню ради этой  
Самолетной, смешанной страны, она, как капризная актриса, купила себе «Датсун».  
Она вульгарно обглаживает ножки «Кентукки чикен»  
(О! Кумушки в храме рассказывали мне про нее!)  
Она — маникюрится и завивает волосы, и вульгарно зазывает мужчин к себе в машину:  
«Входите! Мне нравится впускать вас»<sup>7</sup>.  
Что возьмешь с жены, прибывающей поздно ночью со Второго терминала,  
Перечашей мне, дескать: «Нам не нужен этот дом, который Вы с нами делите, записанный  
на Ваше имя, пристегивающий нас к заднему креслу Вашего кино.  
В моем фильме, старая леди, я посылаю Вас подальше..., в Туркменистанский рейс».  
Она вертит ножкой цыпленка, как пропеллером! Затем кусает его!

Какое нам дело до большого счета ее, повернувшейся спиной к нашим «пяти К»!  
Мой сын, пока ты вертишь баранку своего грузовика,  
кто дал ей право порочить наше имя?!  
О! Мой единственный сын! Ну почему бы ей не посвятить свою жизнь нам? Не возить  
наших детей?!

(Перевод И. Котина)

Вопрос, наверное, риторический. Интересно, сама рассказчица в юности не мечтала ли о любви, свободе, независимости? Очевидно, что она ожидает от невестки того же стиля поведения, какой когда-то был предписан ей, который она навязывала невестке в Индии. Ее невестка в Англии, а действие явно происходит в Саутхолле, расположенном по соседству со вторым терминалом аэропорта Хитроу. Вероятно,

<sup>6</sup> В оригинале — игра слов: widow («вдова») и window («окно»).

<sup>7</sup> В оригинале — «I like it letting you in».

она нашла работу стюардессы, более денежную, чем работа дальнобойщика. Отсюда авиационные образы: «Turkmenistani departure», «propeller her fist». Отсюда же деньги на покупку спортивного автомобиля, отсюда — независимость невестки, столь болезненно переживаемая свекровью.

Рассмотренное стихотворение — одно из самых грустных в «индийском цикле» Награ. За рассказом свекрови — трагедия, а, может, и целых три или более трагедии. Другая история, рассказанная молодым сикхом комедийна. Действия в ней почти нет. Это сатирическая зарисовка образа жизни молодого сикха, которому выпала самая типичная для индийца доля — доля владельца или управляющего небольшого магазинчика. Стихотворение называется «Sikh Song» — «Песня сикха». Оригинал написан на смеси литературного английского, ирландского сленга и индийского английского. Скорее всего, магазинчик упомянутого сикха расположен в Саутхолле, где как раз немало индийцев и ирландцев.

*Песня сикха (Рассказ сикха)*

Я торгую в одной из отцовских лавок  
С девяти утра до девяти вечера,  
Отец не разрешает мне закрывать магазин на обед,  
Но когда посетителей нет,

Я закрываю лавку, и спешу наверх,  
Где меня ждет моя молодая невеста,  
И с которой я делюсь чапатти с чатни,  
С которой мы занимаемся любовью,  
Как греблей в Пагни.

Когда я возвращаюсь в лавку, застегиваясь на ходу,  
Продавцы смеются и тычут в меня пальцами:  
Эй Сингх! Где ты был?  
Твои лимоны прокисли,  
Бананы переспели,  
А пол в нуждается в мокрой щетке!  
В этом худшем индийском магазине  
На всей индийской улице!

Над моей головой — стук высокого каблука,  
Там, наверху моя любимая  
Играет мышкой в виртуальном пространстве сети,  
И если она сводит кота и кошку на аенджабском сайте знакомств,  
То заказывает себе угощение —  
О, моя невеста  
Она издевается над моей мамой,  
Играя всеми оттенками пенджаби,  
А затем, передразнивает отца,  
Изображая пьяницу.



О, моя невеста  
С прицелами шлаз  
И приличным животиком плюшевого медведя.  
Моя невеста  
Носит прическу «ирокез»  
И тартановое сари.  
И «ослиный» джемпер, и

Когда я возвращаюсь из объятий моей невесты,  
Все продавцы показывают на меня пальцами и кричат:  
Эй Сингх! Где ты был?  
Твои лимоны прокисли,  
Бананы переспели,  
А пол в нуждается в мокрой щетке!  
В этом худшем индийском магазине  
На всей индийской улице!

Глубоко за полночь,  
Когда еле слышно закрывают свои лавки,  
Когда магазин совершенно пуст,  
Мы спускаемся вниз по скрипучей лестнице,  
Мы усаживаемся на мой серебристый табурет  
За стеллажами с шоколадными батончиками,  
Мы смотрим сквозь этикетки уцененных товаров

На пляжи Королевства в свете яркой луны.  
С табурета она глядит в окно и спрашивает каждую ночь:  
«А почему у тебя эта луна, милый?»  
Я отвечаю ей с того же табурета:  
«В пол твоей цены, дорогая!»  
С табурета она глядит в окно и спрашивает каждую ночь:  
«И сколько же это будет, милый?»  
Я отвечаю ей с того же табурета:  
«Этому нет цены, дорогая!»

*(Перевод И. Котина)*

Примечательно, что тема «свободной любви» — одна из самых острых имени в южноазиатских общинах Великобритании, в которых по-прежнему норма — брак по соглашению. Для южноазиатской молодежи представители других этнорасовых групп являются предметом подражания, зависти. Так, например, пенджабской девушке, героине Далджита Награ, кажется, что ее чернокожая преподавательница английского языка представляется образцом эмансипированности и успеха. Это мисс Виктория, предмет восхищения пенджабской девушки Джасвиндер из истории «Jaswinder Wishes it was Easy Being Black». Напоминаю, что «черный» — официальная категория этнорасовой номенклатуры в Британии, применяемой и в переписях населения.

*Джасвиндер думает, как хорошо бы было быть «черной»*

Мама выкормила меня на рынок невест,  
Я стала большая, как та телка  
С ожерельями на нашем календаре.  
Теперь мать заставляет меня  
Притворяться застенчивой, и грозит мне пальцем,  
Когда я играю походкой, как Мисс Динамит,  
Когда подаю чай и мамин особый «бомбейский микс»  
Потенциальным женихам, строящим мне глазки,  
Пожирающим меня взглядами.

Наша учительница английского мисс Виктория,  
С голосом Майи Анжелу и Тони Мориссона,  
Чьи песни она поет, задрав голову,  
Она просила нас описать наши воображаемые дома —  
Там, в Индии, наши глинобитные хижины на родине,  
Где лишь единицы из женщин живут, как им вздумается...

Иногда я думаю, как хорошо быть «черной».  
Черные — это смелые женщины, они могут за себя постоять, как  
и белые женщины.

Мисс Виктория болтает по-английски со всеми своими знакомыми,  
Мисс Виктория после работы принадлежит себе самой.  
Мисс Виктория, она, не-а, не обязана беречь честь родителей.  
Мисс Виктория по вечерам ходит в клубы. Мисс Виктория.

Правит балом и сводит с ума парней, бредящих стихами на их раз-  
битых как сердца телефонах. Мисс Виктория проносит свое тело  
в обтягивающей форме и свои ярко накрашенные губы сквозь лондон-  
ские дома прямо на остров своего жилья. Мисс Виктория — флаг  
свободы!

Мисс Виктория выделяет номера на океане паркета своими нож-  
ками на тонких шпильках! Ее браслет на серебряной цепочке звенит  
как гимн свободе!

Она покоряет мир! Мисс Виктория — это Элла,  
Это Бетси,  
Это Нина!  
Это Билли!

*(Перевод И. Котина)*

Чернокожая мисс Виктория уподобляется, таким образом, знаменитым афро-  
ериканским кинодивам и певицам. Несмотря на определенный антагонизм между  
ро-британским и южноазиатским населением, как видим, для индианки образ  
рнокожей свободной девушки может быть даже притягателен. Но, пока молодое  
коление смотрит вперед, старшие оглядываются назад. Их рай, их лучшее время

связаны с Индией, куда они мечтают вернуться. «Мечта о возвращении» — известный психологический феномен старшего поколения в диаспоре. Вот как «Мечта о возвращении» описана Далджитом Награ. Одно из стихотворений Далджита так и называется «Мечта моего отца о возвращении».

*Мечта моего отца о возвращении*

Жужжа на своем самолете,  
Подобно птице, мой отец плывет на своем автомобиле-самолете,  
Кружит и спускается ниже, планирует между гор, окруженных облаками,  
Спускается ниже над процессиями слонов и козами,  
Пятнами, ползущими по склонам,  
Над облезлыми деревьями и мычащими коровами,  
Над крестьянами, из которых одни  
Смотрят на него, задрав головы,  
Другие приветливо машут  
Руками среди подсолнухов.  
Мой отец снижается и сажает свою  
Кондиционированную машину у канавы,  
Где ждет свою аудиторию...  
Затем мой отец представляет свою старую деревню с домами,  
Запертыми на висячие замки, ожидающими своих хозяев  
С заработков за морями.  
Местные старожилы приходят взглянуть на него и поклониться ему,  
Пораженные исходящим от него золотым сиянием.  
Он открывает багажник своего летучего «Амбассадора»  
И достает из него коробки конфет, пакеты с шербетом,  
Раздает упаковки цветного порошка и красок для Холи.  
Мой отец мечтает устроить фейерверк для всех и угостить каждого...

Я сижу на необъятном отцовском колене  
И стираю крошки цемента с его кармана,  
Пока он украшает рамку,  
И вдруг, голосом, громче всех храмовых динамиков,  
Через которые он приглашает нас на свадьбу,  
Соединяющую наш бизнес с фирмой поставщиков алебаstra,  
Он им скажет: «Вот где мы живем, возле этой четы гор»,  
Пока мы будем тянут через трубочку розовый коктейль,  
А наш бизнес будет расти подобно очереди к нашей остановке...

*(Перевод И. Котина)*

Томик стихов Далджита Награ, из которого взяты рассмотренные тексты, я нашел на полке, посвященной поэзии, в маленькой лавке букиниста, пристроившейся прямо на городской стене еще римского времени, окружающей Честер — милый городок в Северной Англии, прославленный своими викторианскими домами



и преимущественно «белыми», пожилыми консервативными обитателями. Это рай для поклонников «старой доброй Англии», и пусть вас не смущает китчевый викторианский циферблат на римской стене. Честер славится своим консервативным населением и голосует за тори. Здесь почти нет индийцев или афробританцев — представителей крупных этнорасовых меньшинств Англии. В лавке букиниста также не нашлось бы, наверное, места сборнику стихов индо-английского поэта, не будь это издание престижного лондонского дома «Фабер и Фабер», специализирующегося на качественной книжной продукции — классике английской литературы, биографиях, литературоведческих исследованиях. И вот — в бордовой обложке — небольшой сборник, с названием, отсылающим к стихам Мэтью Арнольда, к поэзии Эдгара Аллана По, в то же время некоторой неправильностью оборота намекает, что перед нами — «Одиссея» иммигранта, «прибывшего» в Англию, символом которой издавна были белые скалы Дувра. Впрочем, несмотря на пенджабские корни, автор — родившийся в Англии британец.

## КРЕОЛЫ, КРЕОЛИЗАЦИЯ И КОНЦЕПТ КРЕОЛЬСКОСТИ\*

Креолами обычно называют этнорасовые или этнические общности гетерогенного происхождения, образовавшиеся главным образом в Америке, Африке и Азии в колониальный период. Они отличаются своим происхождением от населения европейских метрополий, коренного населения и более поздних иммигрантов XIX–XX вв.

В то же время в языкознании существует понятие «креольские языки», которым называют идиомы, появившиеся в результате так называемой креолизации — процесса превращения пиджинов в полноценные языки (креол, креоль, патуа), способные осуществлять все необходимые коммуникативные функции (после появления коллектива носителей данного пиджина в качестве родного языка). Некоторые лингвисты неправомерно рассматривают креольские языки в качестве испорченных вариантов «нормальных» языков или как смешанные, то есть объединяющие словарь одного языка (языка-источника, или лексификатора) с грамматикой другого (языка-субстрата), хотя всякий креольский язык — это новый язык с собственной фонологией, грамматикой и словарем<sup>1</sup>. От креольских языков отличают языки креолизированные (койнезированные), которые сходны с ними по структуре, но сформировались в процессе взаимодействия между автохтонными языками в результате глубокой интерференции на основе одного из контактирующих языков, то есть без пиджинизации (например, санго, фанагало, хири-моту)<sup>2</sup>.

Что касается расового облика, то никакого единого креольского антропологического типа не существует. Более того, если креолы Французской Гвианы (потомки рабов-африканцев и французских поселенцев) и кабовердцы (зеленомысцы, криолу) — результат смешения африканцев и португальцев — в расовом отношении мулаты, а креолы Луизианы, Алеутских островов и Аляски как потомки от смешанных

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Отделения историко-филологических наук РАН «Генезис и взаимодействие социальных, культурных и языковых общностей» (проект «Креольские общности: этнокультурные, этносоциальные и этнолингвистические аспекты генезиса и исторической динамики»).

<sup>1</sup> Дьячков М. В. Креольские языки. М., 1987.

<sup>2</sup> Подробнее см.: Hall R. A., Jr. Pidgin and Creole Languages. Ithaca (N.Y.), 1966; Theoretical Orientations in Creole Studies (Proceedings of a Symposium on Theoretical Orientations in Creole Studies, held at St. Thomas, U.S. Virgin Islands, March 28–April 1, 1979). New York; London, 1980; Беликов В. И. Пиджины и креольские языки Океании. М., 1998. С. 10–34.

ков европеоидов (французов и русских) и индеанок-американоидов и алеуток-инголоидов — метисы, то креолы Бразилии и бывших британских и голландских колоний Южной Америки и Вест-Индии — большинство населения Гайаны, Белиза, Суринама, Ямайки, Барбадоса и др. — негроиды, а креолы бывших испанских владений Латинской Америки, не имеющие примеси индейской или африканской крови, — европеоиды (то есть они всего лишь местные уроженцы в отличие от выходцев из Испании). Не говоря уже о весьма специфической внешности сейшельцев (сеселва) или маврикийцев с восточными тиморцами. Другими словами, иного основания для отнесения всех креолов к особой расовой общности не обрывается.

В этнологии креолам и самому феномену креольскости как особому этнокультурному явлению уделяется неоправданно мало внимания. Имеющиеся публикации не удовлетворяют возрастающие научные потребности в выяснении сущности, природы, особенностей этногенеза и этносоциального развития креолов. Долгое время изучение проводилось, да и сейчас осуществляется в рамках языкознания (как носителей креольских языков) или расоведения (как представителей мулатов, метисов, самбо и пр.). Между тем, креолизация — не только лингвистическое понятие. В этнологическом плане — это по сути один из этногенетических процессов, когда из гетерогенных компонентов формируется новая этническая общность с синтезированной этнической культурой. Таким образом, креолы — это особые этнические общности смешанного происхождения, говорящие, как правило (но не всегда), на специфических креольских языках (латиноамериканские креолы говорят по-испански и по-португальски), при этом как расовая, так и лингвистическая составляющие определяют генезис и развитие таких общностей. Главное — это синтезированная культура, которую можно описать с помощью понятия «креольскость».

Этногеография креольских общностей в своих многочисленных, но типологически сходных формах совпадает с трансокеанскими торговыми путями, проложенными в эпоху Великих географических открытий прежде всего португальскими мореплавателями и освоенными ими территориями (позже контроль над ними мог переходить другим метрополиям).

В этом плане весьма показательны креолы Сьерра-Леоне, или *криолы* (эндоэтноним — *крио*), которые живут в г. Фритаун и его окрестностях, а также на островах Нте и Банановых островах. Их общая численность (по оценке 2009 года) составляет около 800 тыс. человек, в том числе в Сьерра-Леоне — более 700 тыс. человек, примерно 10 тыс. человек живут также в Сенегале, около 6 тыс. человек — в Гамбии (их называют *аку*), не менее 20 тыс. человек — в Нигерии (здесь они известны как *саро*). Говорят криолы на языке крио, сложившемся на основе креолизированного английского языка британских колоний Северной Америки с элементами французского и португальского пиджинов, а также африканского языка йоруба. Существуют два диалекта — столичный (фритаунский) и провинциальный, испытавший влияние темне, менде и других автохтонных языков. Письменность на основе



латинской графики была создана в середине XIX в. Кριο преподается в начальной школе и служит языком межэтнического общения в Сьерра-Леоне (особенно среди молодого поколения).

Криолы ведут европеизированный образ жизни (счет родства патрилинейный, система терминов родства линейного типа, брачное поселение вирилокальное), отличаются высоким уровнем образования. Большинство криолов — протестанты-англикане, хотя есть и адвентисты седьмого дня, и методисты, и католики, и приверженцы афрохристианских культов (Западноафриканская церковь, церковь Аладура, секта Харриса и др.), а также мусульмане-сунниты, которые образуют особую этноконфессиональную группу *аку-марабут* в Гамбии).

Несмотря на свою малочисленность (менее 2 % населения в Сьерра-Леоне), криолы занимают руководящие должности в системе управления государством, в сферах медицины, образования, права, много их также среди инженерно-технических работников и бизнесменов. Следует заметить, что из среды криолов вышли первые идеологи panaфриканизма и национально-освободительного движения Африки, политические деятели других африканских стран, бывших британских колоний (Нигерия, Гана, Гамбия)<sup>3</sup>.

Криолы сформировались в XIX в. в результате смешения детрайбализованных африканцев — бывших рабов, вернувшихся в Африку после отмены рабства в конце XVIII — середине XIX вв. из Америки (США, Канады, британских островных владений Вест-Индии) и высланных с Ямайки (маруны), а также выходцев из различных регионов Западной Африки, освобожденных при захвате англичанами невольничьих судов и доставленных во Фритаун (большинство из них составляли представители различных народов современной Нигерии: йоруба, игбо, фульбе и др.).

Наиболее многочисленной группой (1,2 тыс. человек) среди первых переселенцев из Америки были так называемые новоскотландцы (или новошотландцы) — бывшие рабы, участвовавшие в составе британских войск в войне Великобритании с ее колониями в Северной Америке, боровшимися за свою независимость (1775–1783), а затем размещенные в канадской провинции Новая Шотландия (Nova Scotia).

Маруны появились в 1800 г. Это была группа, насчитывавшая более 500 рабов, которые восстали против плантаторов на Ямайке, несколько лет сражались в горах против английских войск, а потом были депортированы в Новую Шотландию<sup>4</sup>. Маруны помогли британским войскам подавить вспыхнувшее в Сьерра-Леоне восстание новоскотландцев, требовавших самоуправления. Это вызвало определенную отчужденность между двумя группами<sup>5</sup>. Маруны образовали замкнутую общину, почти не смешивавшуюся с другими группами поселенцев вплоть до второй половины XIX в.

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Spitzer L. The Creoles of Sierra Leone. Madison, 1974; Wyse A. A. The Krio of Sierra Leone: An Interpretative History. London, 1989; Дьячков М. В. Язык крио. М., 1981.*

<sup>4</sup> *Spitzer L. The Creoles of Sierra Leone. P. 9–11.*

<sup>5</sup> *Spitzer L. The Creoles of Sierra Leone. P. 11; Clarke P. B. West Africa and Christianity. London, 1986. P. 34.*

После 1808 г. наиболее многочисленными среди будущих криолов стали так называемые освобожденные африканцы. Как известно, англичане вели борьбу с работорговлей, и негры с захваченных кораблей работорговцев освобождались и поселялись в британской колонии Сьерра-Леоне. Они еще сохраняли память о своем этническом происхождении, языке и обычаях. Бывших рабов стали называть освобожденными африканцами, и уже в 1815 г. они составили большинство — более 6 тыс. из 8-тысячного африканского иммигрантского населения Сьерра-Леоне<sup>6</sup>. В 1840-е гг. поток освобожденных рабов в колонию практически прекратился, и потомки поселенцев, родившиеся в Сьерра-Леоне, стали по численности превосходить уроженцев других регионов. Началось формирование единого криольского этноса.

Сначала криолами называли только потомков новоскоотианцев, марунов и освобожденных рабов, родившихся в Сьерра-Леоне, но уже в 1870-е гг., когда практически стерлись границы между различными группами поселенцев, криолами стали называть все африканское население Сьерра-Леоне иммигрантского происхождения, обладавшее определенным культурным единством и существенно отличавшееся от автохтонных африканцев — обитателей внутренних районов колонии. Криольская община включила также некоторое количество «туземных» африканцев — представителей народов менде, темне, ваи, кру и др. Переселившись во Фритаун и его окрестности, они переняли язык крио, европейскую одежду, христианскую веру и обычаи криолов.

Как можно видеть, община креолов Сьерра-Леоне с самого начала своего формирования была гетерогенна в этническом отношении. Новоскоотианцы стали ядром культурной консолидации для освобожденных африканцев и их потомков, при этом культура нового этноса обрела некоторые африканские черты, а родным языком стал крио, который выполнил интегрирующую функцию. Подавляющее большинство криолов придерживалось протестантизма. Религиозное единство криольской общины нарушалось только наличием небольшой группы мусульман-аку (от приетствия *еки* на языке йоруба) — потомки йоруба из числа освобожденных африканцев, сохранившие приверженность исламу и ряд специфических обычаев. Однако родным языком аку стал крио, и они в основном переняли европейскую одежду и образ жизни, причем многие аку стали преуспевающими бизнесменами. Представители криольской общины привлекались на государственную службу в колониальной администрации, где нередко достигали достаточно высоких постов вплоть до мэра Фритауна).

До 1890-х гг. криолы в этнокультурном отношении ощущали в первую очередь вою близость к жителям Британских островов и называли себя «черными англичанами»<sup>7</sup>. Королеву Викторию криолы называли «наша мама» и в 1897 г. с большой торжественностью отпраздновали ее юбилей. Лишь в самом конце XIX в.

<sup>6</sup> Clarke P. B. *West Africa and Christianity*. P. 34–35.

<sup>7</sup> Spitzer L. *The Creoles of Sierra Leone*. P. 39.



в мировоззрении криольской общины произошли изменения и образ «второй родины» значительно потускнел, что явилось очевидным следствием идеологии расизма и результатом демонстрации британцами своего «культурного превосходства» над криолами. Более того, начиная с 1880-х гг. массовый приток уроженцев Британских островов, гонимых угрозой безработицы в колонии, оттеснил представителей «цивилизованных африканцев» на самые низшие посты в колониальной администрации. В колонии была введена более строгая территориальная и бытовая сегрегация.

Наряду с конкуренцией появившихся в 1890-е гг. ливанских купцов, мусульман-шиитов, потеснивших криолов в сфере как оптовой, так и мелкой розничной торговли, все это привело к росту антибританских настроений в криольской общине. Если раньше престижным был английский язык, а крио оставался лишь разговорным языком, то с начала XX в. значительная часть криолов стала ратовать за признание крио литературным языком.

Постепенно у криолов на первый план выступило осознание себя африканцами. В настоящее время большинство их сознает себя «африканцами», «сьерра-леонцами» и даже «нигерийцами» и частично ассимилируется с африканским населением Фритауна. Последнее, в свою очередь, переняло некоторые элементы криольской культуры и использует крио в качестве «лингва франка»<sup>9</sup>. И хотя элементы европейской культуры по-прежнему преобладают у криолов, заметны и некоторые африканские черты.

Так, распространены общества взаимопомощи (компины). Свадьбы, похороны и другие обряды проводятся по христианским правилам, но сохранили многочисленные элементы присущего многим африканским народам, в частности йорубам, культу предков. Практически все христианские праздники сопровождаются трапезой *ауджо*, развившейся из ритуальной трапезы йоруба, на которой часть пищи приносилась в жертву духам умерших предков<sup>10</sup>. Чтобы оградить потомство от «дурного глаза», криолы помещают роженицу и дитя в отдельную хижину, и на людях мать и дитя могут появляться лишь через 7–9 дней. Практикуется брачный выкуп, заимствованный у мусульман<sup>11</sup>. Они, как и христиане, отмечают 9 дней, 40 дней и 1 год со дня смерти, но, как и йоруба, верят, что покойник встает из могилы на третий день после смерти, в ознаменование чего устраивается небольшое поминальное *ауджо*<sup>12</sup>.

Синкретизм креольской культуры Сьерра-Леоне наглядно виден на примере пословиц и поговорок. Многие пословицы текстуально совпадают с йорубскими, аканскими и англо-американскими. Ряд образов креольского фольклора имеет общеафриканский характер: лев и леонард олицетворяют власть и могущество

<sup>8</sup> *Spitzer L.* The Creoles of Sierra Leone. P. 45–66.

<sup>9</sup> *Charters S.* The Roots of the Blues: an African Search. Boston; London, 1981. P. 113–115.

<sup>10</sup> Африка: взаимодействие культур. М., 1989. С. 145.

<sup>11</sup> *Spitzer L.* The Creoles of Sierra Leone. P. 29.

<sup>12</sup> Африка: взаимодействие культур. М., 1989. С. 145.



наук — мудрость, кабан — коварство и подлость. Не без английского влияния появился хитрый кролик<sup>13</sup>.

В заключение отметим, что теоретический аппарат этнологии содержит ряд понятий, описывающих характер процессов межэтнического взаимодействия, таких как «интеграция», «консолидация», «ассимиляция», «аккультурация». Этот ряд вполне может быть дополнен еще одним этнотрансформационным процессом — «креолизацией». А концепт креольскости представляет собой синтез этнических культур, продемонстрированный здесь на примере креолов, но повсеместно наблюдаемый в условиях реализации тенденций к гомогенизации современной глобалистической культуры.

---

<sup>13</sup> Пословицы и поговорки сьерра-леонских креолов. М., 1977. С. 7–9.

## ИЗУЧЕНИЕ МАЛЫХ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП В БАШКОРТОСТАНЕ: ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

В Башкортостане во второй половине XX – начале XXI вв. сформировалась известная научная школа этнографии, развернулись этнологические исследования почти всех народов республики, причем наиболее целостно и всесторонне изучены в этнографическом отношении башкиры, что вполне закономерно<sup>1</sup>. Этнографическое изучение башкир было начато в середине 1950-х гг. и в течение 30 лет оставалось, по сути, единственной темой научных исследований в региональной этнологии.

Однако со второй половины 1980-х гг. происходит расширение проблематики этнологических исследований. Это продиктовано объективными потребностями выработки новой концепции межнациональных отношений в позднем советском, а затем и в новом российском обществе и стало возможным благодаря демократизации общественной жизни, ослабления и последующего исчезновения идеологического воздействия на историческую и этнологическую науку.

Анализ изучения переселенческого движения в Волго-Уральском регионе, формирования его полиэтнического состава, структура расселения этносов определили формирование отдельного направления региональной этнологии: исследование малочисленных народов и малых этнических общностей, проживающих в иноэтническом окружении. Изучение этой темы было начато Р. Г. Кузеевым и В. Я. Бабенко<sup>2</sup>, которые

<sup>1</sup> См. об этом: Кузеев Р. Г. 1) Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Уфа, 1957; 2) Происхождение башкирского народа. М., 1974; 3) Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978, и др. работы. — См. также: Кузеев Р. Г., Авижанская А., Бикбулатов Н. В. Народное искусство башкир. Л., 1968; Кузеев Р. Г., Бикбулатов Н. В., Шитова С. Н. Декоративное творчество башкирского народа. Уфа, 1979; Янгузин Р. З. 1) Традиционный хозяйственный уклад башкир прошлого столетия (до 1960-х гг.). Уфа, 1979; 2) Социальная структура башкирского общества в XVIII–XIX вв. Уфа, 1987; 3) Хозяйство башкир дореволюционной России. Уфа, 1989, и др. работы; Бикбулатов Н. В. 1) Башкирский аул. Уфа, 1969; 2) Башкирская система родства. М., 1981, и др. работы; Шитова С. Н. 1) Традиционные поселения и жилища башкир. М., 1984; 2) Башкирская народная одежда. Уфа, 1995; 3) Башкирское народное искусство. Уфа, 2002; 4) История архитектурного декора башкирских аулов. Уфа, 2004, и др. работы; Киекбаев М. Дж. Башкиры в городах Башкортостана: (опыт историко-этнологического и социологического исследования). Уфа, 1998; и другие.

<sup>2</sup> Кузеев Р. Г., Бабенко В. Я. 1) Малые этнические группы: основные этапы этнокультурного развития: (по материалам СССР) // Советская этнография. 1985. № 4. С. 13–22; 2) Этнические

пределяют малую этническую группу как сравнительно небольшую (до 100 тыс. чел.) этническую общность, живущую в территориальном и хозяйственном отрыве от основного массива материнского этноса, расселенную дисперсно или компактно на определенной территории и находящуюся относительно длительное время в численно превосходящем иноэтничном или полиэтничном окружении.

По инициативе Р. Г. Кузеева в 1990 г. в Уфе была проведена Всесоюзная научно-практическая конференция «Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах». Ее основные итоги были обобщены в двухтомном сборнике статей «Этнос и его подразделения». Итогом работ Р. Г. Кузеева стала разработанная и развернутая система типологии подразделений этноса — этнической таксономии. В своих работах<sup>3</sup> он сформулировал понятие «этнографическая группа», определил разновидности этнографических групп (этногенетические, этносословные, этноконфессиональные и др.), уточнил понятие «этническая группа», показал соотношение различных подразделений этноса.

Разработка темы подразделений этноса дала своеобразный импульс к изучению конкретных этнических общностей и этнографических групп, проживающих в Башкортостане. Это исторически многонациональный регион, но свыше 80 % населения составляют русские, башкиры и татары. Остальные народы — немногочисленные представляют собой так называемые «осколки» своих этносов — этнические этнографические группы.

Одним из первых народов, проживающих на территории Башкортостана и привлекавших внимание этнологов, стали украинцы. В рассматриваемый период различные сферы материальной культуры и семейного быта украинцев Башкортостана были исследованы В. Я. Бабенко<sup>4</sup>. Отдельные стороны духовной культуры украинского населения Башкортостана изучались Ф. Г. Ахатовой<sup>5</sup>.

---

тнографические группы в СССР: Препринт доклада. Уфа, 1989; 3) Этнографические и этнические группы: (к проблеме гетерогенности этноса) // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 1. С. 17–37; Кузеев Р. Г. Введение: о роли подразделений этноса в этнических процессах // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 1. С. 3–15.

<sup>3</sup> Кузеев Р. Г. Народы Среднего Поволжья и Южного Урала: этногенетический взгляд на историю. М., 1992.

<sup>4</sup> Бабенко В. Я. 1) Некоторые традиционные и современные черты системы питания украинцев Башкирии: (к вопросу о поведении малых этнических групп) // Социальные и этнические аспекты истории Башкирии. Уфа, 1988. С. 55–65; 2) Пища украинского населения Башкирии // Советская этнография. 1989. № 2. С. 94–104; 3) Семья и семейный быт украинцев Башкирской АССР. Уфа, 1990. Препринт; 4) Украинцы Башкирской АССР: История. Этнография: Препринт. Уфа, 1990; Украинцы в Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992; Бабенко В. Я., Бабенко С. В. Украинцы Башкортостана: основные тенденции этнокультурного развития (конец XIX – начало XXI вв.) // Культура Оренбургского края: история и современность: третьи Большаковские чтения. Оренбург, 2007. С. 118–129.

<sup>5</sup> Ахатова Ф. Г. 1) О межэтнических контактах украинцев Волго-Уральской историко-этнографической области в XVI–XVIII вв. по данным песенного фольклора // Башкортостан в XVI–XVIII вв.



Анализ работ, посвященных этнологическому изучению южноуральских украинцев, показывает, что в центре внимания исследователей оказывались, прежде всего, аспекты традиционной этнографии данной этнической группы. По мнению В. Я. Бабенко, в конце XIX – первой четверти XX вв. в среде украинцев, переселившихся в Башкортостан из различных губерний Украины и принеших с собой определенные особенности в материальной и духовной культуре и языке, существенное значение приобретают процессы консолидации. Они проявляются в нивелировке культурно-языковых различий, в преобладании эндогамных браков, оседании в моноэтнических поселениях. Однако консолидационные процессы среди украинцев не получили глубокого развития. Этому препятствовали дисперсное расселение значительной части украинского населения на огромной территории края, непрочность и нестабильность экономических и культурных связей между различными группами украинцев в регионе, ослабевающие связи с родиной — Украиной и, напротив, крепнущие связи с местным населением.

Подобный интерес исследователей, помимо прочего, можно объяснить стремлением уловить исчезающую этнокультурную реальность, поскольку большинство украинцев в Башкирии проживают в городах, темпы урбанизации данной этнической группы достаточно высоки, а особенности городской жизни, как известно, способствуют утрате этнокультурной специфики.

Самым многочисленным народом, проживающим в Башкортостане, являются русские: по переписям населения 1926–2002 гг. их удельный вес в общей массе населения Башкортостана составлял в разные годы 38–40 %. Очевидно, что такое многочисленное население оказывает большое и зачастую определяющее влияние на этнические процессы в регионе. Однако при этом, в отличие от многих других народов и этнических групп, русское население Башкортостана до сих пор целостно и комплексно не изучено. Внимание исследователей привлекали в основном отдельные этнографические группы русских: старообрядцы и горнозаводское население.

Этноконфессиональная группа старообрядцев исследована в работах Е. С. Данилко<sup>6</sup>. Собрав и проанализировав разнообразный полевой материал, ей удалось

---

Уфа, 1996. С. 13–14; 2) Некоторые особенности бытования украинского песенного фольклора в Башкирии // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 2. С. 4–11; 3) Украинские песни в Башкортостане: (историко-этнографическое исследование). Уфа, 2000; 4) Проблемы функционирования культуры малых этнических групп в полиэтническом пространстве // Евразийство: историко-культурное наследие и перспективы развития. Уфа, 2002. С. 85; 5) Песенный фольклор как фактор сохранения этничности украинцев Башкортостана // Материалы Междунар. научно-практич. конф. «Развитие социально-экономического и культурного сотрудничества Башкортостана и Украины». Уфа, 2003. С. 124–127.

<sup>6</sup> Данилко Е. С. 1) Старообрядчество Южного Урала: историографический аспект проблемы // Культурное наследие славянских народов Башкортостана. Уфа, 1996. Ч. 1. С. 32–34; 2) Обряды жизненного цикла у староверов Башкирии (по материалам полевых исследований) //

полнее исчерпывающе изучить эту самобытную этнографическую группу русского населения. На примере старообрядцев получены новые результаты, представляющие интерес для теории взаимодействия культур. Используются новые подходы к этнографическому материалу: предпринята попытка характеристики особенностей старообрядческого мировоззрения и восприятия старообрядцами реалий повседневной жизни через призму их религиозно-философских представлений. Впервые применительно к старообрядчеству апробирована методика этнографического изучения православия в народной культуре, разработанная М. М. Громыко в соавторстве с С. В. Кузнецовым и А. В. Бугановым. Подробно описана семейная обрядность старообрядцев Южного Урала. Особенности формирования и функционирования полиэтнической среде, определившие культурное своеобразие южноуральского старообрядчества, позволяют, по мнению Е. С. Данилко, рассматривать его как географическую группу в составе всего субэтнуса русских староверов.

Историческая этнография русского горнозаводского населения рубежа XIX–XX вв. нашла отражение в работах И. В. Кучумова<sup>7</sup>. Им впервые подробно исследованы: хозяйство, структура поселений и жилищ, традиционное питание, дана характеристика духовной культуры русского горнозаводского населения Южного Урала. Рассмотрены некоторые положения, получившие распространение в советской этнографии: о высокой пролетаризации горнозаводского населения, об отсутствии у данной категории населения земледелия и др.

Комплексное историко-этнологическое изучение самого многочисленного народа Башкортостана, безусловно, необходимо, так как оно способствует формированию

---

старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С. 156–169; 3) Старообрядческая культура в Башкирии // II Междунар. конгресс этнографов и антропологов России: Резюме докл. и сообщ. Уфа, 1997. Ч. II. С. 95; 4) Старообрядчество и этнокультурные процессы в Башкирии // Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях. Саранск, 1997. С. 120–125; 5) Семейная обрядность староверов Башкирии // Башкирский край. Уфа, 1997. Вып. 7. С. 58–69; 6) Русское старообрядческое население Башкирии // Культурные и духовные традиции русских Башкортостана: история и современность. Уфа, 1998. Ч. I. С. 38–41; 7) Современное состояние старообрядческих общин на Южном Урале // III Конгресс этнографов и антропологов России: тез. докладов. М., 1999. С. 317; 8) Экспедиции к южноуральским старообрядцам // Живая старина. М., 2001. № 4. С. 41–44; 9) Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Уфа, 2002; 10) Ранняя история старообрядчества на Южном Урале: особенности распространения и субконфессиональный состав // Вестник Башкирского гос. ун-та. 2006. № 3.

<sup>7</sup> Кучумов И. В. 1) Адаптация русского горнозаводского населения к экосистеме Южного Урала // Культурное наследие славянских народов Башкортостана. Уфа, 1996. Т. 1. С. 39–41; 2) Этнография русского горнозаводского населения Южного Урала (история изучения) // Взаимодействие культур народов Урала. Уфа, 1997. С. 48–54; 3) Русское горнозаводское население Южного Урала (историко-этнографическая характеристика) // Второй междунар. конгресс этнографов и антропологов: резюме докл. и сообщ. Уфа, 1997. С. 83; 4) Русское горнозаводское население Южного Урала XIX–начала XX вв. Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1997.



целостных представлений о характере и направленности национальных процессов в регионе.

Помимо башкир из тюркских народов в регионе проживают довольно много численные группы татар и чувашей. Татары, согласно переписи 2002 г., являются третьим по численности народом Башкортостана (по переписи 1989 г. — вторым). Однако в этнографическом отношении они, как и русские, изучены слабо<sup>8</sup>. Комплексного же историко-этнологического изучения татар Башкортостана не проводилось. В то же время ученым-этнологом Р.И. Якуповым был детально исследован феномен оригинальной этнической общности, зачастую относимой к одной из этнографических групп татар. Речь идет о тептярях. Тептяри — уникальное явление, характерное только для Башкортостана, возникшее на его территории в результате особых исторических (и, в частности, социально-политических) условий. В своих работах Р.И. Якупов комплексно исследовал данный феномен, последовательно изучив этимологию этнонима, историю тептярей как сословия, их численности и этнический состав на разных этапах истории, материальную и духовную культуру, особенности языка и самосознания, описал стадии формирования этничности тептярей и на этом и других подобных примерах выявил факторы и условия генезиса этничности в новое и новейшее время<sup>9</sup>. По мнению Р.И. Якупова, особенностью развития этнополитических союзов-государств (Волжская Булгария, Золотая Орда, Казанское ханство, Московское государство — Российская империя) является включенность подчиненных этнических единиц в потестарную структуру этноса (или этносов), образующего ядро союза-государства. Во всех случаях прослеживается стремление государствообразующего этноса унифицировать социальную организацию полиэтнического государства в соответствии с собственной потестарной культурой и традициями. Путь к подобной унификации лежит на первом этапе через признание идентичности вошедших в состав объединения этносов и одновременное наделение их разными социальными (сословными) правами. В большинстве случаев это связано с тем, что у этнического ядра государства не хватает

<sup>8</sup> Из специальных работ можно упомянуть лишь исследования И.М. Габдрафикова и З.М. Давлетшиной: *Габдрафиков И.М.* Хозяйственная жизнь и социально-культурные ориентации современной сельской семьи (на примере татар северо-западного Башкортостана). Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1995; *Давлетшина З.М.* Татарское население Башкортостана: этнодемографическое исследование. Уфа, 2001.

<sup>9</sup> *Якупов Р.И.* 1) Тептяри: сословие или этнос? // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 2. С. 165–170; 2) Тептяри: к историографии вопроса // Проблемы взаимодействия и единства национальных культур: тез. докладов междунар. науч. конф. Астрахань, 1995. С. 34–37; 3) Еще раз о названии тептяри // *Summaria acroasium in sectionibus et symposium factarum*. Jyväskylä, 1996. Pars. VI. P. 113–118; 4) Тептяри: этносоциальный феномен и научная проблема. Уфа, 1998; 5) Что такое тептяри? (к вопросу идентификации) // Взаимодействие культур народов Урала. Уфа, 1999. С. 69–88; 6) Тептяри: историко-этнологические очерки: к проблеме генезиса этничности. М., 2001; 7) Новые этносы и проблемы их идентификации: опыт исторической реконструкции и осмысления // *Расы и народы*. М., 2003. Вып. 29. С. 235–260, и др. его работы.



экономических, политических, военных ресурсов тотчас установить единую систему социальных отношений. Этносоциальная организация государства на данном этапе усложняется, что приводит к возникновению новых этносословных единиц. Последние при благоприятном стечении обстоятельств имеют потенцию стать новыми этническими образованиями. Иногда этот процесс занимает длительный период и завершается в рамках другого союза. Предложенная Р. И. Якуповым схема возможных путей формирования этничности еще потребует новых подтверждений. С точки зрения Р. И. Якупова, социально-политические события приводят в ряде случаев к серьезной ломке или разрыву этнокультурных традиций и создают предпосылки для возникновения новых этнических единиц и постепенного развития в их культуре, языке и самосознании признаков этнографических групп либо самостоятельных этнических общностей. Исследования Р. И. Якупова ценны еще и тем, что явились образцом проведения целостного историко-этнологического исследования какой-либо этнической общности, сочетающим в себе как методы традиционной этнографии, так и сравнительно новые количественные методики.

В числе тюркских народов Башкортостана представлены и чуваши. По численности они занимают четвертое место среди народов региона (117,3 тыс. чел.) компактно проживая в ряде сельских районов запада и юго-запада республики. Чувашское население региона многократно становилось объектом устойчивого интереса со стороны этнологов. Так, изучение этнических процессов среди чувашей в 1980–1990-е гг. стало предметом исследований И. Г. Петрова<sup>10</sup>.

Исследуя заявленную тему, И. Г. Петров применял методы статистической этнографии, разработанные и предложенные в свое время В. В. Пименовым. Его работы представляют собой первый опыт статистико-этнографического исследования культурно-бытовых процессов среди приуральских чувашей. В результате исследования установлено, что в настоящее время чуваши Башкортостана представляют собой своеобразную региональную общность материнского этноса, распределяющуюся несколькими компактными группами на всей территории Башкортостана. В обозримой перспективе развитие приуральских чувашей, очевидно, будет продолжаться по отдельным территориально-этническим группам, в совокупности

<sup>10</sup> Петров И. Г. 1) Чуваши в Башкортостане: численность и расселение // Этнические процессы Башкирии в новое и новейшее время. Уфа, 1987. С. 85–89; 2) Этапы формирования этнической группы приуральских чувашей // Чуваши Приуралья: культурно-бытовые процессы. Чебоксары, 1989. С. 19–25; 3) Особенности проявления этнического самосознания у приуральских чувашей // Башкирский край и его народы. Уфа, 1990. С. 11–14; 4) Чуваше Башкирского Приуралья: характеристика современных этноязыковых процессов // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. Уфа, 1991. С. 185–188; 5) Опыт количественного анализа этнокультурных процессов в материальной культуре приуральских чувашей // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 2. С. 106–120; 6) Сельское чувашское население Башкирского Приуралья: современные этнокультурные процессы. Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1993; 7) Чуваше Башкортостана: популярный очерк этнической истории и традиционной культуры. Уфа, 1994.

образующим единую, но еще недостаточно интегрированную этническую группу. Исследование позволило определить приверженность чувашей как к традиционным (этническим) культурным ценностям, так и к новым формам приобретения региональной и унифицировано-индустриальной культуры. И. Г. Петров также обратил к изучению ритуально-символических функций традиционной одежды. Кроме И. Г. Петрова к изучению чувашского населения Башкортостана обращались и исследователи из Чебоксар<sup>12</sup>.

Необходимо отметить, что, несмотря на такое количество работ, результаты этнологического изучения чувашей не обобщены в отдельном монографическом исследовании. Издание подобной монографии позволило бы всем интересующимся этой темой получить целостное представление о национальных процессах, протекающих в среде чувашей Башкортостана.

Одной из характерных особенностей этнологического изучения народов Башкортостана является довольно большое количество научных публикаций, посвященных региональным финно-уграм (поволжским финнам). Финно-угорские народы края представлены марийцами, мордвой и удмуртами.

Марийцы Башкортостана относительно многочисленны (около 106 тыс. чел.) и этнографически своеобразны — они составляют отдельную этнографическую группу в этнической структуре своего народа. По ареалу проживания по отношению к традиционной этнической территории эта группа получила название «восточные марийцы». Особенностью этнологического изучения восточных марийцев, так же как и ряда других народов региона является отсутствие монографических исследований по данной тематике. Можно также сказать, что в Башкортостане нет и исследователей-этнографов, целиком специализирующихся на изучении национальных процессов в этой довольно оригинальной этнографической группе. В то же время различные сферы материальной и духовной культуры, а также межэтнические связи восточных марийцев нашли отражение в работах этнологов Башкортостана. Кроме того, специалистами по социально-экономической истории исследовано положение марийского крестьянства Приуралья и Прикамья на рубеже XIX–XX вв.<sup>1</sup>

<sup>11</sup> Петров И. Г. 1) К проблеме изучения знаковой функции одежды народов Волго-Уральского региона в обрядах и обычаях жизненного цикла // Археография Южного Урала. Уфа, 2004. С. 153–157; 2) Половозрастные признаки и их отражение в традиционных женских рубашках чувашей // Этнос. Общество. Цивилизация. Уфа, 2006. С. 129–132; 3) Одежда чувашей Урало-Поволжья в обрядах жизненного цикла: историография проблемы / ЦЭИ УНЦ РАН. Уфа, 2007; 4) Знаково-символические функции одежды и предметов быта в свадебной обрядности чувашей Урало-Поволжья // Этнографическое обозрение. 2008. № 1. С. 145–162.

<sup>12</sup> Данилова В. В. О свадебной обрядности чувашей Башкортостана // Башкирский фольклор: исследования и материалы. Уфа, 2004. Вып. 5. С. 225–230; Орков Г. Н. О народном костюме чувашей Башкортостана // Чувашское искусство. Чебоксары, 1997. Вып. 3. С. 148–168.

<sup>13</sup> Бабенко В. Я., Гимаев Р. Н., Ковязин С. А. Семейные праздники и обряды марийцев Башкирской: Препринт. Уфа, 1990; Ибулаев Г. И. Русский язык, культура и марийцы Башкортостана // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность: материалы межрегиональной



Особенностью этнологического изучения восточных марийцев является исследование их специалистами по отечественной истории, а также этнологами, чья основная исследовательская деятельность посвящена изучению других народов или особых этнографических сюжетов.

Совершенно по-иному складывалось этнографическое изучение удмуртов Башкортостана. Удмуртское население региона немногочисленно и компактно проживает в ряде районов северо-востока Башкортостана. Как и марийцы, удмурты до сих пор слабо урбанизированы и в подавляющем большинстве проживают в сельской местности, составляя особую этнографическую группу этого народа. В этнографической литературе она получила название «закамские удмурты» (по отношению к основной массе удмуртского народа, проживающего в Прикамье). Этнографическое изучение удмуртов региона началось с конца 1980-х гг. Из этнологов Башкортостана впервые к этой теме обратилась Т.Г. Миннихметова<sup>14</sup>. А с конца 1990-х гг. этнография закамских удмуртов стала объектом научных интересов Р.Р. Садикова<sup>15</sup>.

научно-практической конференции, Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа, 2003. С. 123–125; Исанбаев Н.И. Межэтнические связи восточных марийцев // Археология и этнография Марийского края. Йошкар-Ола, 1988. Вып. 14. С. 87–98; Никонорова Е.Е. Одежда уральских марийцев в собрании Музея археологии и этнографии (г. Уфа) // Этнические взаимодействия на Южном Урале. Челябинск, 2006. С. 189–199; Шитова С., Ибулаев Г. Марийцы // Ватандаш. Уфа, 1999. № 11. С. 161–182; Ялаева Р.К. Формирование экологической и нравственно-этнической культуры на основе возрождения табу (ойро) у марийцев Республики Башкортостан // Этнос. Общество. Цивилизация. Уфа, 2006. С. 207–209.

<sup>14</sup> Миннихметова Т.Г. Роль этнической среды в формировании песенного репертуара деревни // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 128–139; Миннихметова Т.Г., Христолюбова Л.С., Тимирязева Р.Г. Свадебные обряды удмуртов Башкирии // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. Ижевск, 1989. С. 85–119; Миннихметова Т.Г., Христолюбова Л.С. К изучению удмуртов Башкирии // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 2. С. 138–148; Миннихметова Т.Г., Садиков Р.Р. Иноконфессиональный этнос или духовный мир закамских удмуртов // Современное Поволжье: региональное развитие в ситуации социокультурного пограничья: междунар. науч. конф.: тез. докладов. Саратов, 1999. С. 58–62; Миннихметова Т.Г. 1) Календарные обряды закамских удмуртов / РАН. Уральское отделение. Удмуртский институт истории, языка и литературы. Ижевск, 2000; 2) О современном состоянии священных мест закамских удмуртов // Культовые памятники Камско-Вятского региона: материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 125–134.

<sup>15</sup> Садиков Р.Р. 1) Из истории возникновения деревень закамских удмуртов // Проблемы межнациональных взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях. Ижевск, 1997. С. 92–93; 2) Поселения и жилища закамских удмуртов // II Международный конгресс этнографов и антропологов России: Резюме докл. и сообщ. Уфа, 1997. Ч. II. С. 57; 3) Обряды, связанные со строительством жилища у закамских удмуртов // III Конгресс этнографов и антропологов России: Тез. докл. М., 1999. С. 324; 4) Строительная жертва «гулбеч така» у закамских удмуртов // Финно-угроведение. 1999. № 2–3. С. 136–138; 5) Поселения и жилища закамских удмуртов: (материальный и духовный аспекты). Уфа, 2001; 6) Духи — покровители жилища у закамских удмуртов // Финно-угроведение. 2002. № 1. С. 121–128; 7) Святилище куала у закамских



Собрав богатый полевой материал, Т. Г. Миинияхметова и Р. Р. Садиков подробно изучили традиционную культуру закамских удмуртов, особенности их религиозных верований, историю формирования основных ареалов расселения удмуртского населения региона. Необходимо отметить, что к изучению закамских удмуртов обращались и ученые из Ижевска (Л. Г. Христолюбова). В целом же, можно отметить, что удмуртское население Башкортостана изучено целостно и всесторонне, причем его изучение продолжается.

Еще одним финно-угорским народом, проживающим в Башкортостане, является мордва. Мордовское население, как и удмурты, немногочисленно (26 020 чел. — по переписи 2002 г.) и, в отличие от других финно-угорских этносов, расселено дисперсно и некомпактно. Кроме того, мордва Башкортостана — одна из самых высокоурбанизированных этнических общностей региона (на втором месте после русских). При этом она не составляет особой этнографической группы. По отношению к мордовскому населению региона применяется термин «этнотерриториальная группа».

Этнографическое изучение мордвы имеет свои особенности. В 1990-е годы по этой теме была опубликована брошюра М. В. Мурзабулатова<sup>16</sup>. В этой работе содержалось краткое этнодемографическое описание данной этнотерриториальной группы, а также перечень возможных направлений ее этнологического исследования. Комплексное же историко-этнологическое изучение мордовского населения региона было проведено А. С. Щербаковым<sup>17</sup>. Им осуществлена целостная реконструкция

---

удмуртов // Этнографическое обозрение. 2003. № 4. С. 45–51; 8) Красноуфимские удмурты: (этнодемографическая и этнокультурная характеристика) // Народы Урало-Поволжья: история, культура, этничность: материалы межрегиональной научно-практич. конф., Уфа, 28 ноября 2003 г. Уфа, 2003. С. 261–264; 9) Святилища закамских удмуртов: общая характеристика и типология // Культурные памятники Камско-Вятского региона: материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 119–124; 10) Традиционные верования закамских удмуртов: историография проблемы // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 116–126.

<sup>16</sup> Мурзабулатов М. В. Мордовское население Башкортостана: исследования и материалы. Уфа 1995.

<sup>17</sup> Щербаков А. С. 1) Мордовское население Башкортостана: тенденции современных этноязыковых процессов // Гуманитарная культура и этноидентификация: тр. молодых ученых. Вып. 2. М., 2005. С. 11–21; 2) Эволюция социально-экономического положения мордовского крестьянства в Башкирском Приуралье в XVII – начале XX вв. // Аграрный строй Среднего Поволжья в этническом измерении. М., 2005. С. 182–189; 3) Мордовское население Башкирского Приуралья: локальные особенности субэтнической самоидентификации // VI Конгресс этнографов и антропологов России, Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.: тез. докл. СПб., 2005. С. 114; 4) Мордовское население Башкирского Приуралья: особенности современных этносоциальных и этнокультурных процессов // Диаспоры Урало-Поволжья: сб. статей. Ижевск, 2005. С. 128–136; 5) Мордовское население Башкортостана: Очерк современных этнических процессов. Уфа, 2005; 6) История формирования этнотерриториальной группы мордвы Башкирского Приуралья // Этно-статистические траектории Южного Урала: Динамика расселения народов Башкирии: сб. статей. М., 2006. С. 198–227; 7) Современное мордовское население Башкортостана в межэтнических

процесса формирования этнотерриториальной группы мордвы Башкирского Приуралья; введен в научный оборот широкий круг новых источников, среди которых соопубликованные материалы статистики народонаселения XIX и XX вв., а также данные полевых исследований, основанных на синтезе методов традиционной этнографии и этносоциологии; проведено комплексное исследование современного социокультурного состояния мордовского населения в полиэтнической среде Приуралья; изучена специфика функционирования и тенденций развития традиционных элементов культуры в зависимости от этнической среды, демографических и культурных факторов. Можно сказать, что к настоящему времени этнотерриториальная группа мордовского населения Башкортостана в целом этнографически изучена.

В последние пять лет новым направлением в изучении этнических общностей региона стало исследование диаспор и диаспоральных групп иностранных мигрантов. Эта работа во многом еще только начинается, однако и здесь можно упомянуть исследования нескольких авторов<sup>18</sup>. Кроме изучения отдельных народов этнических групп, этнологами на рубеже XX–XXI вв. был подготовлен и издан обобщающий коллективный труд об основных этнических общностях, проживающих в Башкортостане<sup>19</sup>. Руководителем авторского коллектива и главным редактором издания выступил Р. Г. Кузеев, который во введении изложил комплексную реконструкцию этнической истории Евразии с древнейших времен до Нового времени. Задуманные, посвященные народам Башкортостана, были написаны Н. В. Бикбулатовым, И. Якуповым, И. Г. Петровым, В. Я. Бабенко, С. Н. Шитовой, М. В. Мурзабулатовым, Т. Г. Миннихметовой, И. М. Габдрафиковым, С. А. Ковязиным, Э. А. Шкурко. Общий характер издания был описательным, научно-справочным, одни разделы (татары, украинцы, чуваша) представляли собой определенные итоги изучения отдельных народов, другие (мордва, русские) содержали в себе постановку проблем будущих исследований. В целом же данная работа явилась своего рода региональной этнографической энциклопедией, хотя к настоящему времени она требует доиздания в связи с проведенными новыми исследованиями.

Таким образом, во второй половине XX в. в Башкортостане были развернуты исследования этнической истории, языка, материальной и духовной культуры почти всех народов края. Были проведены исследования, посвященные башкирам, а также татарам, чувашам, украинцам, мордве, удмуртам, этнографическим группам русских, диаспоральным группам иностранных мигрантов. Учеными-этнографами реконструированы этногенетические процессы в рамках всего Урало-Поволжья — Волго-Уральский ИЭО, предложено понимание этноса как динамичной системы — процесса,

взаимодействиях // Взаимодействие этносов на Южном Урале: комплексные этнологическо-антропологические исследования. Уфа, 2006. С. 95–120.

<sup>18</sup> Валеев А. В. Вьетнамская диаспора в Республике Башкортостан: Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2008; Хуснутдинова Л. Г. Этносоциальные аспекты адаптации беженцев и вынужденных переселенцев в Республике Башкортостан: 1992–2007 гг.: Дис. .... канд. ист. наук. Уфа, 2008.

<sup>19</sup> Народы Башкортостана / Гл. ред. Р. Г. Кузеев. Уфа, 2002.

выделены факторы и условия генезиса этничности в новейшее время, исследовались современные этнические процессы.

Направления и методика исследования малых этнических общностей и этно-территориальных групп позволяет говорить о формировании в Башкортостане региональной научной школы, которая в 1990-е годы оформилась институционально: в рамках Уфимского научного центра РАН был создан Центр этнологических исследований, получивший ныне статус академического института.



## СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЯГУНОВ ТАМБОВСКОЙ ГУБЕРНИИ

В одном из номеров «Тамбовских губернских ведомостей» за 1896 год была опубликована заметка, подписанная «N», под названием «Ягуны и их свадебные обычаи»<sup>1</sup>. В ее преамбуле указывалось, что автор — учительница сельской школы, материалы ею собраны в Питимской волости Моршанского уезда Тамбовской губернии (совр. Пичаевский р-н Тамбовской обл.), где она занимается преподавательской деятельностью. В периодической печати того времени довольно часто публиковались описания свадебной обрядности, данная же заметка привлекает внимание тем, что она характеризует свадьбу довольно специфической группы русского народа — ягунов.

Как известно, заокская территория — бывшее «Дикое поле» — одним из регионов которой стала Тамбовская губерния, начала активно осваиваться русским населением только с XVII в. Освоение это шло несколькими волнами из разных районов русского государства, в силу чего здесь сложилась своеобразная этнокультурная мозаика. Отдельные группы ранних переселенцев представляли собой «островки» этнокультурных особенностей языка, культуры, а нередко и внешнего облика, отличаясь от общего массива русского этноса, поток которого двинулся сюда только в конце XVIII в. после ликвидации Крымского ханства. Более позднее население «обволакивало» эти группы, которые сохраняли свою обособленность, давая им те или иные названия, не всегда лестные.

Среди этих групп, таких как горюны, саяны, зекуны, талаги и др., исследователи отмечали и ягунов. Это название в разных огласовках зафиксировано в ряде южнорусской территории. Оно применялось к жителям Нижнедевицкого уезда Воронежской губернии, которые вместо *он* произносили *ион*, при этом название «ягуны» служило для обозначения мужчин, а «ионки» — женщин<sup>2</sup>. Сходное название, объясняемое характерными для них акающими или якающими говорами, имели егуны, проживавшие в Дмитровском уезде Курской губернии (совр. Курская обл., Украина), отмечалось, что они имели украинско-белорусские черты

<sup>1</sup> Н. Ягуны и их свадебные обычаи // Тамбовские губернские ведомости. 1896. № 42.

<sup>2</sup> Зеленин Д. К. Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением задних согласных в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации. СПб., 1913. С. 96–97.

в культуре<sup>3</sup>. Возможно, от них отличались только огласовкой названия проживавшие там же зекуны, которые вместо *же* говорили *зе*<sup>4</sup>. Наконец, в Череповецком, Белозерском и Кирилловском уездах Новгородской губернии была зафиксирована группа населения, связанного с бурлацким промыслом, под названием ягутки (ягуны), названная так по особенностям говора, в частности, из-за произношения *яго* вместо *его* и *кагоканья* (*каго*)<sup>5</sup>. Логично предположить, что это не случайное совпадение названий и данные группы объединяет общее происхождение, но это предположение должно стать предметом специального исследования.

В свое время Ю. В. Бромлей предложил группы этноса, которые при наличии этнокультурной специфики имеют, кроме общетнического, особое самосознание, выражающееся в названии, относить к субэтнотам<sup>6</sup>. Согласно этой классификации ягунов следует определять как субэтническую группу.

Автор газетной заметки сообщал, что название «ягуны» было дано окружающим населением по особенностям их говора, для которого характерно частое употребление звуков «го», «га», «гу». По мнению «N», такой говор характерен для белорусского крестьянства, но вряд ли это были собственные лингвистические изыскания автора. Скорее, он исходил из того, что по местному преданию Питимская волость, состоявшая из бывших государственных крестьян, была заселена пришельцами из Белоруссии. Автором было отмечено, что «костюмы, порядки и обычаи» «ягунов» резко отличаются от характерных для крестьян соседних сел, некогда входивших в состав крепостной вотчины помещиков Нарышкиных. Более того, утверждалось, что «ягуны» отличаются от другого населения и по внешнему облику: рослые, крепкие, видные, бабы — «мордастые и личманистые». В 1920-х гг. на специфику антропологического облика южнорусских субэтнотам, в частности, цуканов и талагов, обратила внимание Л. И. Некрасова<sup>7</sup>.

Задача данной работы — сравнение свадебной обрядности ягунов Питимской волости с характерной для белорусов, с одной стороны (что может служить проверкой версии о белорусском происхождении этого субэтнотам), и для русских, в первую очередь, Тамбовского региона, с другой, — для проверки версии о большей близости их по этому параметру к окружающему населению. Довольно объемное изложение самой обрядности объясняется желанием сделать доступным материал, опубликованный в местном периодическом издании, возможность использования которого не всегда имеется.

<sup>3</sup> Русские // Народы и культуры. М., 1997. С. 111.

<sup>4</sup> Зеленин Д. К. Великорусские говоры. С. 136.

<sup>5</sup> Русские. С. 110.

<sup>6</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981. С. 49.

<sup>7</sup> Некрасова Л. И. Те баснословные года... (Из странствий за народными костюмами по Воронежской губернии в 1918–1920 гг.) // Мерцалова М. Н. Поэзия народного костюма. М., 1988. С. 210, 214.



\* \* \*

Сваговство у питимских ягунов осуществлялось свахой, которая приходила с «ходятаем» и крестным отцом или дядей жениха к родителям девушки с предложением «пропить девку свою на место, на хорошее». Ответа сразу давать было не положено со ссылкой на необходимость совета с другими людьми: «Ну, що ж, речи твои добры, подумаем с семейными, посоветуемся с чужими людьми». Сопещания такого рода проводились, но согласия девушки не спрашивалось.

При положительном отношении к браку дочери об этом извещали сваху и «ходятая», после чего они с отцом жениха шли в дом невесты на «рукобитье». Во время рукобитья договаривались относительно «вывода», то есть денег, которые брали с семьи жениха за невесту. Эталонем красоты считалась девушка «большая, толстая», которая «личиниста и мордаста», «вывод» за такую составлял 45–50 рублей. После достижения договоренностей девушку-невесту выводили к пришедшим и объявляли ей, что она просватана за такого-то жениха. Невеста молча кланялась в ноги отцу и матери, а потом и своему будущему свекру. Тот давал ей 3–4 рубля, которые автор статьи определил как «задаток». Затем посылали за водкой и «пропивали» невесту, которая должна была все это время стоять около стола и смотреть на это.

Следующим этапом свадебной обрядности была так называемая «лада». Она устраивалась через несколько дней после вывода и была официальным объявлением о браке. В доме невесты собирались ее подруги, родственники и знакомые, а от жениха приезжала сваха с его отцом и родными. Они привозили в качестве гостинца «два блюда» (из текста непонятно, терминологическое ли это понятие). Одно с говядиной, рыбой, блинами, драченами и штофом водки) они отдавали девушкам, а другое с такими же припасами и четвертью водки ставили на общий стол. Невеста выходила к гостям, кланялась им, ее будущий свекор подавал ей стакан водки с опущенной в него 10-копеечной монетой, который она и выпивала до дна, собирая гривенник себе. Затем невеста здоровалась с гостями, а будущий свекор посылал девушек за женихом.

Жениха они приводили «разнаряженного», с шумом и песнями, после чего все гости, сваха и жених с невестой садились за один стол, а девушки — за другой. Отец невесты подносил жениху стакан вина, но без монеты, а будущая теща угощала его яичницей.

Начиналась трапеза с общим весельем, питием водки и плясками. Невеста и жених сидели рядом и угощали друг друга. Когда невеста подносила жениху вина, девушки исполняли «прибаски»: «Ой, пей, да не лей, люби меня, да не бей!», «Ох, нынешний кулеш и вчерашний кулеш, иди, миленький, поешь, мое сердце утешь», «Ох, я гуляю, веселюсь, никого я не боюсь, боюсь мужа дурака, он надует мне бо-а», «Гуляй, гуляй, голова, ты последние года, когда замуж отдадут, тогда воли е дадут!» и другие, посвященные «исключительно вниманию жениха и невесты».



Во время пения по избе игриво прохаживались девушка с платком в руке и пареня рядом с ней.

До свадьбы подобные вечера повторялись несколько раз, и если первый вечер назывался «лада», то последующие — «курица». Это название давалось потому что самые уважаемые гости на таких вечерах, а ими были будущие снохи и дёвья невесты, приносили ей «в гостинец» обязательно курицу, вареную или жареную, и водку.

В день свадьбы жених с дружкой и свахой ехали за невестой. Дружка шел в избу стучался в дверь и пробовал войти. Но его не пускала стоящая в дверях баба «калека» в вывороченной наизнанку шубе, с накрученными на голове тряпками и поджатой ногой. В одной руке у нее был рогач, а в другой — чашка с водкой или брагой, она требовала с дружки выкуп. Тот давал ей 3 или 5 копеек, и она пропускала его в избу.

Невесту ставили посредине избы, рядом с ней по одну сторону становился ее отец, а по другую — дружка, и они поданную им шубу трижды передавали друг другу кругом невесты, а потом отец надевал шубу на нее. Невеста начинала плакать, причитая: «Родимый ты мой батюшка, не мила мне шуба новая, дорого мне твоё подворье, дорого мне твоё благословенье!» Дружка между тем приводил жениха и сваху. Невеста и жених подходили к отцу и матери невесты за благословением при этом невеста произносила: «Благослови меня, родимый батюшка, и благослови меня, родимая матушка, на посад садиться», — и оба кланялись им в ноги три раза.

Затем невесту сажали «на посад», как разъяснял автор статьи — за стол. По одну сторону от нее садилась изображающая калеку баба, а по другую — мальчик или девочка. Жених выкупал себе место у бабы, а сваха — у ребенка, уплачивая по 3 или 5 копеек. Эти деньги брала мать невесты и клала их ей в чулок.

Потом она приносила чашку и две ложки и ставила их на стол перед свахой. Сваха на одной ложке делала крест и отдавала ее жениху, на другой — черту и отдавала ее невесте. Затем эти ложки сваха клала в чашку, заворачивала ее в платок этот узелок везли в церковь.

Наконец, помолившись Богу, жених с невестой выходили из-за стола, и мать и отец невесты еще раз благословляли их. Жених обращался к девушкам с просьбой отдать ему подушку невесты. Те в ответ начинали перебрасывать ее друг другу, заявляя, что разорвут ее, если не получат выкупа. Жених давал им полбутылки водки, забирал подушку и передавал на хранение матери невесты.

Затем дружка брал платок, одним концом перевязывал мизинец правой руки жениха, а другим — мизинец левой руки невесты, остальные концы брал сам и таким образом выводил их на крыльцо. Здесь дружка передавал их крестному отцу или дяде, который, взяв концы платка, обводил жениха и невесту вокруг всего свадебного поезда три раза. При этом все трое читали нараспев молитвы: «Богородицу» «Достойно есть...» и «Отче наш», около каждой подводы останавливались и все крестились.

Невеста садилась на одну подводку, с ней несколько баб, а дружка и жених — на другую с остальными бабами и мужиками. Как только процессия трогалась в путь, дружка начинал кричать, что у него «вожжа оторвалась», чего на самом деле не было. Шутка означала, что он желает получить от невесты пояс. Заранее приготовленный на этот случай пояс невеста вынимала из кармана и отдавала дружке.

В церковь молодых вводил дружка таким же образом, как выводил из избы. Венчание происходило, по выражению автора статьи, «обыкновенным образом», но невесту накрывали большим платком, так что лица ее не было видно. Лицо открывали только во время надевания священником венца, после его снятия сваха снова закрывала лицо невесты.

От венца все отправлялись в избу жениха. Там их встречали отцы и матери, поздравляли и, благословив, сажали за отдельный стол кормить. После того как молодые поели, сваха начинала разносить дары от молодой всей ее новой родне. Свекру и деверям дарилось по холщовой рубахе и шароварам, свекрови, снохам и золовкам — по холщовой рубахе. За свахой ходила чета новобрачных, молодая с большой деревянной чашкой, а молодой — с кувшином браги. Каждому лицу, принявшему подарок, они низко кланялись и потчевали его брагой.

Затем все собравшиеся садились за стол, и свекор угощал всех водкой и закуской. Как сказано в газетной статье, «сытых обедов на свадьбах не полагается». Каких-либо обрядов во время свадебного пира, кроме одного, завершающего, не отмечено, хотя они, несомненно, были. Все его внимание сосредоточилось на фольклорном сопровождении. По просьбе «молодухи» (термин автора газетной статьи) девушки исполнили свадебную песню. Они собрались в круг, одна из них встала в середине. Песня представляла собой диалог, когда девушка, стоявшая в центре круга, грустным голосом запедала, а остальные ей весело отвечали:

— Ох, и привыкайте, мои гуси, к холодной ко воде, привыкай, моя головка, ко чужой ко стороне. Ой, как я буду быть, как свекру угодить?

— Вот я свекру угожу — баню теплу истоплю!

— Ой, да как мне будет быть, как свекрови угодить?

— Ах, я свекрови угожу — постель мягку постелю!

— Ну, да как будет быть, как тетушкам угодить?

— Ох, тетушкам угожу — молода за водой схожу!

— Ну, да как будет быть, как золовкам угодить?

— Ух, я золовкам угожу — русы косы заплету!

— Ну, да как мне будет быть, как деверьям угодить?

— Ух, я деверьям угожу — тройку коней запрягу!

Отмечено, что кроме этой свадебной песни, «рисующей до некоторой степени положение девушки в чужой семье», других у ягунов не было, а пелись по большей части веселые «прибаски», под которые и плясали. Из приведенных примеров видно, что это захлестнувшие в это время русскую деревню частушки разного содержания: жены в адрес мужа: «Мой муж арбуз, а я его дыня, он надыся меня



бил, а я его — ныня!», «Ох, милый, дурной, перевернись ко мне сурной, а я к тебе рыльцем, умой меня мыльцем!», «Мой муж водовоз, поехал на речку, дай Бог, чтоб он сдох, поставили бы свечку!», девушек в адрес кавалеров: «Ох, милый милок сидел меня на вилки, а сам сел на казан и головкой закачал!», «Ой, милый мой, ты хороший мой, на край света я уйду с тобой!», и ответные со стороны парней: «Вынь сердце мое, вынь душу мою, испознаешь ты, милая, что одну тебя люблю!», «Ой, Настюшка, моя лапушка, поцелуй меня, моя кралушка!», частушки, песни, исполняемые мужиками, имели социальный характер: «Ох ты, ох ты, на печи бахчи на полатах каша, вот подохнут богачи, будет воля наша!», «Мужики горюны, чем приуныли, али денег в податя вовсе не платили!».

Все это длилось довольно долго, но наконец дружка заявлял, что ему нужна и ревочка. Подразумевалось, что ею он хочет связать ноги молодым, чтобы сделать их неразлучными. Молодая вместо веревки подавала ему хороший пояс. Для остальных это был сигнал расходиться по домам.

На другой день утром дружка будил молодых. Он вводил их в избу, причем и веста все еще была накрыта большим платком, так что лица ее не было видно и сажал за стол. Уже пришедшие к этому времени вчерашние гости бросались к свахе и, поймав ее, сажали в большую кошелку, как курицу на гнездо. Это означало, что она должна угощать молодых яичницей. Пока сваха сидела в кошелке, при ней стоял караул, а гости ловили дружку, надевали на него хомут и запрягали в соху. Это было знаком того, что он должен угощать молодых и гостей вином, иначе его замучают и поедут на нем в кабак. В конечном счете сваху и дружку оводобождали, они шли в избу, дружка с четвертью водки, а сваха с яичницей, и угощали молодых.

После этого начиналось «величание», по объяснению автора заметки этот термин означал угощение по старшинству. Сначала свекор и свекровь брали по стакану вина и выходили на середину избы. Молодые вставали перед ними на колени и припадали лицом к полу. Свекор громко спрашивал: «Сноха, кто пьет!». Она не поднимая головы, отвечала: «Пьет батюшка Максим Антоныч!». На такой же вопрос свекрови отвечала: «Пьет матушка Пелагея Кузьминишна!». Затем молодые вставали с пола и целовались с ними. Выходила другая пара родных, и сцена повторялась. Церемония, отмечал автор, была ужасно мучительна для молодых, поскольку они кланялись таким образом каждой паре родных и знакомых, сколько бы их ни было на свадьбе.

После «величания» молодых вели за водой. Им давали большой ушат на шесте, один конец которого молодой клал себе на плечо, а другой — своей молодухой. При этом сваха, наряженная в мужскую рубаху и штаны, при усах, бороде и в парике, сделанных из льна, обвешанная грязными и рваными тряпками, верхом на немеле, ехала к колодцу. За ней на салазках везли дружку с четвертью водки, за ним следовали молодые и потом гости. У колодца в ушат наливали воды, и молодые заставляли нести его домой. Однако они, пройдя немного, бросали ушат и убегали



Тогда вся толпа накидывалась на дружку и сваху и, по выражению автора, «рвала их во все стороны», приговаривая: «Аль вы самшились (взбесились) со сватами, гаких, (? — В. Б.) що на щи воды не принесут». Те отвечали: «Покупайте им козу, воду возить, или казну давайте!» или что-нибудь в этом духе, стоя на коленях, просили прощения у толпы и откупались вином. Затем все возвращались домой.

Молодых опять сажали за стол. К ним подходил отец молодой, клал ей на голову хлеб, произносил несколько нравоучений относительно супружеской жизни, потом снимал его с головы, стаскивая и покрывало с ее лица. Снова начиналось веселье, но, по замечанию автора газетной заметки, «особенного в нем ничего уже не встречается», в чем можно видеть указание на отсутствие каких-либо обрядов.

\* \* \*

Ход свадебной обрядности питимских ягунов, как и любой другой свадьбы, представляет собой ряд этапов, которые можно объединить в три блока: сватовство, 1-й день свадьбы и 2-й день свадьбы (послесвадебная обрядность, несомненно, бытовавшая, не описана). В дальнейшем перечислении этих этапов их названия закавычены, данные автором статьи, набраны обычным шрифтом, а фигурирующие в газетной заметке и представляющие собой, видимо, свадебную терминологию, — набраны петитом. Эти этапы: СВАТОВСТВО — «сватовство», «*рукобитье*», «*лада*», «*журица*»; 1-Й ДЕНЬ СВАДЬБЫ — «баба-“калека“», «благословление», «шуба», «*посад*», «ложки», «подушка», «вывод жениха», «вожжа-пояс», «*венчание*», «вход в дом жениха», «кормление молодых», «одаривание», «веревочка-пояс»; 2-Й ДЕНЬ СВАДЬБЫ — «кошелка»/«*хомут*», «*величание*», «хождение за водой», «снятие покрывала».

### Сватовство

«Сватовство» как таковое, то есть приход представителей парня, называемых сватами, с предложением брака в семью девушки, у питимских ягунов осуществляли сваха и крестный отец жениха или его дядя, и в сравнении с белорусской и русской свадебными традициями, где эти лица тоже входили в состав сватов, какая-либо этническая специфика не выявляется<sup>8</sup>. Однако кроме них фигурирует некий «ходатай», закавыченность понятия в тексте предполагает, что это специфический термин, обозначающий свадебный чин. В просмотренной нами литературе такой термин обнаружен не был. Название «вывод», под которым у ягунов подразумевались деньги, которые семья жениха должна была отдать за невесту ее семье, известно у русских<sup>9</sup>, но, видимо, не было характерно для белорусов.

«*Рукобитье*» — следующий этап свадебной обрядности питимских ягунов, во время которого, как выразился автор газетной заметки, «пропивали» невесту. Этот

<sup>8</sup> Этнография восточных славян: очерки традиционной культуры. М., 1987. С. 404.

<sup>9</sup> Русские. С. 477.

термин в свадебной обрядности белорусов не обнаружен, но он был широко известен в русской свадьбе, в том числе и на территории Тамбовщины<sup>10</sup>. Сам обряд по содержанию сопоставим с белорусскими «запойнами» / «змовинами», примечательно, что во время них, как у питимских ягунов при «рукобитьи», посылали за водкой, а девушке объявлялось, что она становится «молодой», то есть невестой<sup>11</sup>. Еще одно сходство белорусских «запойн» с «рукобитьем» ягунов — угощение яичницей<sup>12</sup>. Понятие «два блюда», относящееся к привозимой из дома жениха пище, судя по контексту, представляет собой свадебный термин, но поиски параллелей этой детали в белорусской и в русской свадебной обрядности не дали результата. Предпочтительные физические данные невесты у ягунов соответствуют похвальным характеристикам жителей Тамбовщины — она должна быть «гладкая», то есть полная<sup>13</sup>.

«Лада» представляла у ягунов окончательную договоренность о свадьбе. Приуроченный к ней обряд подачи отцом жениха невесте рюмки с водкой, в которую была положена монета, забираемая невестой, зафиксирован у белорусов как элемент «запойн», то есть тоже части сватовства, но рюмку с водкой и монетой подавал невесте жених<sup>14</sup>. На Тамбовщине, возможно, это действие тоже существовало, но под названием «стаканы сытить», то есть дарить<sup>15</sup>. Известен здесь и сам термин «лада», «ладиться», как аналогичный «запою»<sup>16</sup>. Совместная трапеза на «ладе» ягунов жениха и невесты известна в белорусских заручинах (этап сватовства)<sup>17</sup>. Еще одну белорусскую параллель «лады» можно было бы усмотреть в подаче у ягунов, кроме обычных блюд драчен — специфичных для белорусской кухни оладий из картофеля<sup>18</sup>, но они характерны и для свадебной трапезы населения Тамбовщины<sup>19</sup>.

«Курица» — у питимских ягунов название совместных пиров родственников жениха и невесты, они, видимо, проходили в доме ее родителей, куда будущие снохи приносили невесте в знак особого уважения вареную или жареную курицу. Такой

<sup>10</sup> Русские. С. 478–479; Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. Тамбов, 2003. Вып. 1. С. 66–70, 75; Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности русского населения Тамбовщины // Динамика этнической культуры народов России. СПб., 2004. (Историческая этнография. Вып. 2.) С. 223.

<sup>11</sup> Запольский М. Белорусская свадьба и свадебные песни: этнографический этюд. Киев, 1888. С. 11–12.

<sup>12</sup> Белорусы // Народы и культуры. М., 1998. С. 384.

<sup>13</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 68.

<sup>14</sup> Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // Этнографическое обозрение. 1893. № 1. С. 71.

<sup>15</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 76.

<sup>16</sup> Там же. С. 13, 71; Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 219–222, 223.

<sup>17</sup> Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // Этнографическое обозрение. 1893. № 2. С. 57.

<sup>18</sup> Этнография восточных славян. С. 171.

<sup>19</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 69.



рода название для этапа белорусской свадебной обрядности не засвидетельствовано, а в русской свадебной обрядности Тамбовского региона есть понятие «пропить курицу», что означало «пропить невесту», то есть оставить ее в доме жениха<sup>20</sup>. Если учесть, что «запой» / «пропой» — один из этапов сватовства у русских, то название «курица» может ему соответствовать. Живая курица — частый атрибут свадьбы и белорусской, в которой невеста по прибытии в дом жениха бросает курицу под печь<sup>21</sup>, и русской — на Тамбовщине из дома невесты наряженную ленточками курицу приносят в дом жениха и пускают к печи в гадательных целях<sup>22</sup>.

### 1-й день свадьбы

«Баба-«калека»» — разновидность обрядового противодействия желанию жениха и сопровождающих попасть в дом невесты. Это общее место в свадебной обрядности, существующее не только у белорусов и русских, но и у восточнославянских и других индоевропейских этносов. Однако в данной форме такой обряд у белорусов не обнаружен, зато зафиксирован в Тамбовской области, где «бабка, чудно одетая», не пускала в дом невесты приехавших за ней в день свадьбы жениха и дружку, требуя за проход выкуп, который и давался ей в виде «вина»<sup>23</sup>.

«Шуба» — атрибут, часто фигурировавший в свадебной обрядности и русских и белорусов, в том числе и во время «посада». Однако тех манипуляций с нею, какие бытовали у ягунов, не обнаружено.

«Благословление» у ягунов, по крайней мере, описанное в газетной заметке, никаких специфических черт не имело.

«Посад» — характерный обряд белорусской свадьбы, он мог совершаться отдельно для невесты и для жениха или только для невесты: их сажали на дежу, покрытую шубой, затем производились манипуляции с волосами брачующихся — подстригание или поджигание<sup>24</sup>. У ягунов «посад» совершался только для невесты и на дежу, а за стол, без манипуляций с волосами, но, в отличие от белорусов, с выкупом женихом места рядом с невестой. По поводу посада М. В. Довнар-Запольский замечал: «У великороссов и малороссов посад редко встречается или имеет слишком ничтожное значение, иногда совершенно сливаясь с другими обрядами»<sup>25</sup>. Тем не менее вопреки этому и аналогичному утверждению, что ««посад»» — специфическая черта белорусской свадьбы<sup>26</sup>, он бытовал и в обрядности

<sup>20</sup> Там же. С. 74.

<sup>21</sup> Романюк П. Ф. Из опыта картографирования свадебного обряда Правобережного Полесья // Полесский этнолингвистический сборник: материалы и исследования. М., 1983. С. 203.

<sup>22</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 14, 72.

<sup>23</sup> Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 229.

<sup>24</sup> Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба в культурно-религиозных пережитках // Этнографическое обозрение. 1893. № 4. С. 37, 54, 62–63 и др.; Белорусы. С. 386.

<sup>25</sup> Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба... // Этнографическое обозрение. 1893. № 4. С. 34.

<sup>26</sup> Белорусы. С. 386.



русской, в частности, в Тамбовском крае, где производился для невесты в ее дом за столом<sup>27</sup>, как у ягунов, и также без манипуляций с ее волосами, если судить по содержанию газетной статьи.

«Выкуп места» женихом в день свадьбы известен у белорусов, но в несколько иной форме, нежели у ягунов — выкупает жених (но не сваха) и у младшего брата невесты<sup>28</sup>, а не у «калеки», хотя мальчик, у которого выкупает место сваха в свадьбе ягунов, вполне мог быть ее младшим братом. Эта деталь обрядности характерна и для русской свадьбы, в частности, Тамбовщины, где место за столом выкупалось в одном варианте у брата (видимо, младшего), в другом — у присутствовавших здесь девушек и старух<sup>29</sup>.

«Ложки» — обрядность, для которой ни в белорусской, ни в русской свадьбе в ходе изысканий аналогии обнаружены не были.

«Подушка» — манипуляции с подушками известны в белорусской свадьбе, правда, в несколько иной форме, нежели описанные в газетной статье: с участием специальных свадебных чинов — подушечниц, одна из которых во время сговора клала рядом две подушки, жених и невеста садились на них и выпивали вино, потом эти делали парни и девушки, участвовавшие в свадьбе<sup>30</sup>. Однако данный обряд у ягунов ближе к русской тамбовской свадьбе: дружка выкупал подушку для новобрачной у сестер невесты и жениха перед отправкой поезда<sup>31</sup>.

«Вывод жениха» — у ягунов вывод жениха из дома во двор для поездки за невестой «на платке» имеет аналог в свадебной обрядности белорусов: во время «посады» жениха сначала дружка, используя платок, трижды водил его вокруг стола, а затем «брат» (один из свадебных чинов) тоже за платок обводил вокруг дежи, аналогичным образом невесту ее брат водил вокруг дежи за полотенце<sup>32</sup>. Но эта особенность есть и в свадебной обрядности Тамбовщины: жениха и невесту после «посады» дружка или священник выводили из-за стола за платки, повязанные, правда, не за мизинец, как у ягунов, а на средние пальцы правых рук<sup>34</sup>.

«Вожжа-пояс» — это шуточно-ритуальное действие, связанное с перемещением свадебного поезда, неясен его акцент — недостача, то есть порча конской упряжи

<sup>27</sup> Евтихеева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 69, 70, 74; Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 220.

<sup>28</sup> Варфоломеева Т. Б. Северо-белорусская свадьба: обряд, песенно-мелодические типы. Минск 1988. С. 18–20.

<sup>29</sup> Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 230, 231.

<sup>30</sup> Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба... // Этнографическое обозрение. 1893. № 1. С. 8.

<sup>31</sup> Евтихеева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 68. — Непонятен состав лиц, у которых выкупается подушка. То, что это сестры невесты, логично, но при чем тут жених (или сестры жениха)? Неясно, куда отправляется поезд, судя по контексту, к венцу.

<sup>32</sup> Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба... // Этнографическое обозрение. 1893. № 1. С. 27.

<sup>33</sup> Там же. С. 31.

<sup>34</sup> Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 230.

или актуализация пояса. Во всяком случае аналогов данного обряда обнаружить не удалось.

«Венчание» — согласно описанию свадьбы ягунов, венчание сопровождалось только одним нехристианским обрядом — надеванием на невесту платка, который закрывал ее лицо. Однако не исключено, что на самом деле это делалось до венчания. Так, у белорусов покрывало надевалось во время посада, причем оно могло быть красного цвета<sup>35</sup>, в тамбовской свадебной обрядности наблюдается практически полный аналог этому обычаю — платок на голову надевается при «посаде», но снимается не на второй день свадьбы, как у ягунов, а при венчании<sup>36</sup>.

«Вход в дом жениха» — у ягунов обрядностью, если судить по содержанию газетной статьи, не сопровождался, что весьма сомнительно. Обращает на себя внимание то, что от венца участники свадьбы ягунов отправлялись в дом жениха, тогда как в белорусской обрядности чаще ехали в дом невесты<sup>37</sup>, а на Тамбовщине существовали оба варианта<sup>38</sup>.

«Одаривание» — у ягунов раздача невестой в доме жениха во время свадебного пира элементов холщовой одежды родственникам жениха, у белорусов оно также могло быть приурочено к этому моменту<sup>39</sup>, но могло совершаться в доме невесты во время заручин<sup>40</sup>. В тамбовской свадьбе невеста раздавала во время свадебного пира «дары полотняные» — полотенца, платки<sup>41</sup>, то есть, как и у ягунов, тканые изделия.

«Веребочка (пояс)» — у ягунов предмет, по заявлению дружки, необходимый для связывания ног новобрачным, отправляющимся на брачное ложе. У белорусов такой обряд в ходе разысканий не обнаружен, зато выяснилось, что он существовал у русского населения Тамбовщины, где утром участники свадьбы проверяли, распутались у новобрачных ноги или нет<sup>42</sup>.

## 2-й день свадьбы

«Кошелка» / «хомут» — аналогов в белорусской свадьбе действиям такого рода не обнаружено, зато на Тамбовщине бытовала близкая обрядность — утром второго дня свадьбы, если невеста оказалась «нечестной», на дружку надевали хомут, а сваху катали в корыте<sup>43</sup>.

<sup>35</sup> Карский Е. Ф. Белорусы. С. 267; Довнар-Запольский М. В. Белорусская свадьба... // Этнографическое обозрение. 1893. № 4. С. 71–72, 78.

<sup>36</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 14, 72, 73, 76; Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 229.

<sup>37</sup> Белорусы. С. 386.

<sup>38</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 14.

<sup>39</sup> Белорусы. С. 387.

<sup>40</sup> Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1898. Ч. II. С. 229.

<sup>41</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 69.

<sup>42</sup> Там же. С. 76.

<sup>43</sup> Там же. С. 15. — Обряд зафиксирован именно в селах Пичаевского района, где находится село Питим.



«Кормление молодых» утром после брачной ночи — у ягунов производилось дружкой и свахой — водкой и яичницей. Принятие пищи молодоженами на брачном ложе известно и у белорусов: утром второго дня свадьбы на брачном ложе молодожены ели курицу<sup>44</sup>, и на Тамбовщине, где при «бужении молодых», пришедшие к ним, в том числе, дружка и сваха, тоже угощали их курицей или петухом, разламывая с приговорками птицу на куски, в другом варианте еду приносили ряженые<sup>45</sup>.

«Величание» — у ягунов означало выраженное в формулах и действиях почитание гостей свадьбы молодыми, сопровождавшееся питьем водки почитаемыми; на Тамбовщине «величанием гостей» называлось исполнение похвальных песен в их честь<sup>46</sup>. Судя по описанию, «величание» ягунов тождественно «золочению» ряда групп населения Тамбовщины: молодые подавали водку поочередно подходящим к ним участникам свадебного пира (первыми были биологические и крестные родители новобрачных), низко кланялись им, а те, выпив «вино», возвращали посуду, положив туда деньги, причем отмечалась утомительность этой церемонии, как и в свадьбе ягунов<sup>47</sup>. В белорусской свадебной обрядности аналогов «величанию» не обнаружено.

«Хожение за водой» — как и у ягунов, в белорусской свадьбе утром после брачной ночи родственники жениха посылали невесту за водой, что обычно рассматривается как одно из испытаний ее на хозяйственность<sup>48</sup>. У русских эта обрядность тоже хорошо известна, и, судя по обычаю бросания молодой в воду цепностей (монеты, хлеб и др.), этому действию придавалось более глубокое, а именно ритуальное значение<sup>49</sup>. Однако нюансы этой обрядности питимских ягунов, то есть ряжение свахи, катание дружки на салазках и др., не имеют аналогов ни в белорусской, ни в русской свадебной обрядности.

«Снятие покрывала» — у ягунов производилось отцом молодой с положением хлеба на голову невесты и произнесением нравоучений. В литературе по белорусской свадьбе, изученной нами, описание снятия головного покрывала невесты не встречается, хотя оно, несомненно, совершалось и с исполнением ритуальных действий. В русской свадебной обрядности, как и у ягунов, покрывало снималось апотропейным предметом, в том числе и хлебным изделием, однако обычно свекровью или кем-то из родственников жениха<sup>50</sup>, в частности, на Тамбовщине его снимала свекровь ухватом для сковороды на третий день свадьбы<sup>51</sup>.

<sup>44</sup> Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. Ч. 1. Народная поэзия. М., 1916. С. 285.

<sup>45</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 71.

<sup>46</sup> Там же. С. 67, 72.

<sup>47</sup> Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 234, 236.

<sup>48</sup> Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. С. 151–152; Белорусы. С. 387.

<sup>49</sup> Русские. С. 491; Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 15.

<sup>50</sup> Русские. С. 488.

<sup>51</sup> Евтихьева Л. Ю. Тамбовский курагод. С. 74; Бузин В. С. Материалы по традиционной свадебной обрядности. С. 236.



\* \* \*

Изучение степени близости свадебной обрядности ягунов, с одной стороны, с белорусской<sup>52</sup>, а с другой — с русской традицией, привело к следующим выводам.

Установленные в ходе изысканий многие элементы сходства не имеют особого значения в силу их характерности для всей восточнославянской свадьбы, тем более в ее южнорусско-украинско-белорусском варианте<sup>53</sup>. К ним относятся не только такие действия, как благословение, чтение молитв, трапезование на тех или иных этапах свадебной обрядности и др., но и более специфические моменты — состав сватов, курица и шуба в качестве атрибутов, выкуп женихом места рядом с невестой, покрывание невесты платком, ритуальное хождение молодоженов за водой и ряд других. Ясно, что при поисках аналогий, в первую очередь, должно учитываться не содержание (назначение) обрядовых действий, а их форма, то есть специфика выполнения.

Ряд особенностей свадьбы ягунов не имеет аналогов ни у белорусского ни у русского населения, в том числе и населения Тамбовщины — манипуляции с ложками, шуточно-ритуальные действия «вожжа-пояс» и «веревочка-пояс», специфика обрядового хождения за водой.

Большая часть обнаруженных параллелей ведет от свадьбы ягунов как к белорусской свадьбе, так и к русской, в том числе и некоторые особенности, имеющие весьма специфический характер: манипуляции с подушками в день свадьбы, вывод жениха / невесты «на платке» и др. Параллели, ведущие только к белорусской или только к русской обрядности, например, плата за невесту, распространенная у русских, или угощение яичницей во время договоренности о свадьбе у белорусов, немногочисленны. К тому же нет уверенности, что такая черта свадебного обряда действительно отсутствует у другого народа, ибо обе традиции настолько разнообразны, что это отсутствие может объясняться исключительно недостатком информированности автора данной работы.

Однако важно обратить внимание на то, что очень специфические нюансы обрядности ягунов не найдены в описаниях свадьбы белорусов, но присутствуют на свадьбе русского населения Тамбовского края — ряженая баба, не дающая жениху пройти в дом невесты, «величание» / «золочение», сажание свахи в емкость (кошелек и корыто) и надевание на дружку хомута.

Вместе с тем в описании свадьбы питимских ягунов отсутствует ряд широко распространенных у белорусов обрядовых действий — сборная суббота (девичник / русских), каравайный обряд (дележ свадебного хлеба — центральный момент русской свадьбы), свадебное знамя, столбовой обряд, проезд молодых через

<sup>52</sup> Особое место в этом сравнении занимают материалы В.Н. Добровольского по Смоленщине — региону западнорусской этнографической группы, по облику традиционной культуры, близкой к белорусам, но обладающей русским этническим самосознанием.

<sup>53</sup> Этнография восточных славян. С. 405.

зажженный огонь; нет таких характерных для белорусской свадьбы чинов, как хорунжий и маршалок<sup>54</sup>. Однако поскольку в описании не нашли отражения обязательные элементы восточнославянской свадебной обрядности — приданое, смета прически невесты, главное свадебное блюдо, обрядность при бужении молодых, послесвадебная обрядность и ряд других, — логично предположить, что некоторые детали в силу тех или иных причин автором заметки могли быть не описаны.

На исследуемый вопрос о белорусском происхождении ягунов мог бы пролить свет анализ свадебной терминологии, фигурирующей в газетной статье, — названия этапов свадьбы, свадебных чинов, действий и др. Однако доверять ей безусловно, то есть без критического рассмотрения, рискованно. Автор не происходил из среды ягунов, что видно из контекста описания свадьбы, и используемые окружающим русским населением термины мог перенести на их свадьбу. Из терминов свадебных чинов фигурируют, фактически, только три: «ходатай» — аналогии, которому не обнаружены, а также «сваха» и «дружка» — обычные названия у белорусов<sup>55</sup> и у русских<sup>56</sup>. Из названий этапов свадьбы «рукобитье» и «лада» — видимо, сугубо русские, аналог названию «курица» не обнаружен, слово «посад» известно и у белорусов, и у русских, а «величание» известно в русской обрядности почти в том же смысле, что и у ягунов.

Разумеется, в поисках аналогий были использованы далеко не все имеющиеся к настоящему времени источники, к тому же многие описания свадебной обрядности — белорусской и русской — не опубликованы.

Внимания в решении данной проблемы заслуживает и фольклорное сопровождение — свадебная песня в виде диалога, но автор данной статьи не специалист в этой области, его изыскание параллелей не дали результатов. Что же касается «прибасок», то есть частушек, то вряд ли они были специфичны только для ягунов, имея, скорее всего, общераспространенный для данной местности и социальной среды характер.

Еще одно замечание. Фигурирующее в газетной заметке село Питим Моршанского уезда в настоящее время административно находится на территории Пичаевского района Тамбовской области. Примечательно, что на юге области в Жердевском районе тоже есть село Питим и тоже недалеко от села Пичаева, то есть одноименного с районным центром. Не исключено, что оба этих населенных пункта были основаны одним и тем же по происхождению населением. Поиски других топонимов Питим и Пичаево не дали результата.

Итак, свадебная обрядность ягунов Питимской волости Тамбовской губернии находит довольно много параллелей в белорусской свадебной обрядности, но практически все эти черты присущи и русской свадьбе, в том числе и у населения Тамбовщины. Более того, ряд свадебных действий, характерных для соседнего русского

<sup>54</sup> Белорусы. С. 384–387.

<sup>55</sup> Программа Полесского этнолингвистического атласа. С. 21–23; Белорусы. С. 385.

<sup>56</sup> Русские. С. 470.

аселения, не находит аналогов у белорусов, и, таким образом, свадебная обрядность ягунов ближе к русской, нежели к белорусской традиции. Вместе с тем нельзя игнорировать сохранявшееся у ягунов представление о белорусском их происхождении, что подтверждается спецификой их речи и особенностями культуры.

Теоретически, конечно, можно предположить, что небольшая группа белорусов оригинальными чертами свадебной обрядности, переселившись в Тамбовский край и получившая здесь название «ягуны», распространила ее элементы среди окружающего населения. Но более верным представляется гипотеза местного происхождения этих обрядов и их заимствования ягунами, поскольку малые группы в окружении численно доминирующего населения, как правило, ассимилируются, заимствуя элементы его культуры, в том числе, и в духовной сфере.



## К ВОПРОСУ О ЛОКАЛЬНЫХ ГРУППАХ ПОВАЖЬЯ

Термин «Поважье» принято использовать для обозначения территории бассейна реки Ваги с ее притоками, в современном административном делении включающей Вельский, Шенкурский районы Архангельской области и Верховажский район Вологодской области, а также примыкающие к ним Коношский, Устьянский районы Архангельской области и Тарногский район Вологодской. В 1987–1990 гг. на этой территории проходили экспедиции отдела восточных славян Ленинградской части Института этнографии РАН (ныне — МАЭ им. Петра Великого, Кунсткамера). В 2003–2006 гг. в Вельском районе работала совместная этнографическая экспедиция Российского этнографического музея (СПб) и Вельского муниципального краеведческого музея им. В. Ф. Кулакова<sup>1</sup>. В ходе этих экспедиций были зафиксированы сведения о локальных группах, их названиях/самоназваниях и отличительных чертах, на основании которых их выделяют.

Для северорусской экспедиции МАЭ 1987–1990 гг. тема «Локальные группы Русского Севера» являлась одной из основных. В числе главных задач участников экспедиции было «выявление ныне существующих представлений его [Русского Севера] населения о своем “локальном” статусе»<sup>2</sup>. Результаты этой работы опубликованы в сборнике «Русский Север: К проблеме локальных групп». Во введении к сборнику Т. А. Бернштам писала: «Проблема локальных групп была и остается одной из постоянных и важнейших целей исследования ряда гуманитарных и общественных дисциплин отечественной науки»<sup>3</sup>.

На обследованной территории Поважья участники северорусской экспедиции зафиксировали несколько локальных образований «разной консолидированности». Они были выявлены на основании самоназвания/названия местностей и групп жителей, представлений о «своей» территории и общности происхождения, существования легенд об общих предках, первопоселенцах, почитаемых местах (святые места), а также хозяйственно-культурных и нравственно-этических характеристиках (отражающихся и в кличках), языковых отличий, приписываемых им, пространственной структуры деревенских праздников. Среди них территориально крупные

<sup>1</sup> В ряде поселений работали обе экспедиции, например, на территории современных Ракула-Кокшеньгского и Усть-Вельского муниципальных образований.

<sup>2</sup> Бернштам Т. А. Введение // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 5.

<sup>3</sup> Бернштам Т. А. Введение // Русский Север: к проблеме локальных групп. С. 3.

п Нижняя Подюга, между которыми в начале XX в. также пролегал волостная граница (Есютинская и Тавреньская волости).

Видимо, более устойчивой территориальной единицей являлся приход. До настоящего времени в народе, особенно среди пожилых людей, сохранились представления о нем как о группе деревень, имевших один центр с храмом и кладбищем, а также общие престольные праздники. Этому способствовало и то, что более поздние административно-хозяйственные образования, уже советского времени — сельсоветы, колхозы и совхозы — нередко соотносились в территориальном плане с прежними, а именно с приходом.

Так, на территории Шоношского м/о встречаются образования из нескольких деревень, объединяемые на основе их принадлежности к одному приходу, а затем к одному сельсовету. Местные жители хорошо помнят, что деревни двух четко выделяемых кустов — Усть-Подюги и Нижней Подюги — в начале XX в. относились к двум приходам: Усть-Подюжскому Успенскому (7 деревень) и Нижнеподюжскому Воскресенскому (3 деревни) соответственно. Для обозначения населения двух этих групп деревень здесь использовали названия «усть-подюжана»/«усть-подюжана» и «подюжана». Были зафиксированы и отличительные особенности, приписываемые группе подюжан: в Усть-Подюге их считали сильно верующими, говорили, что помимо церкви они имеют еще и часовню, и прозывали их «богомолами». Жители Усть-Подюги и Нижней Подюги, несмотря на то, что церковей не существует с 1930-х гг., а в настоящее время и самой Нижней Подюги практически нет, до сих пор осознают свою принадлежность к приходской группе. В советское время территории двух рассмотренных приходов составляли в тех же границах территорию сельсоветов, соответственно Усть-Подюжского и Нижне-Подюжского.

В Ракула-Кокшеньгском м/о в настоящее время практически все опрошенные выделяют три куста деревень под названиями «Держина / Держина», «Ракула / Ракула-Кокшеньга» и «Ульяново / Ульяна». В годы советской власти они, согласно полученной информации, представляли три самостоятельные административно-хозяйственных единицы: Держинский, Ракула-Кокшеньгский и Ульяновский сельсоветы/колхозы/совхозы. В начале XX в. местные деревни, по мнению жителей, относились к трем приходам, границы между которыми в целом совпадали с границами указанных образований советского времени. Так, житель д. Козловская (Борки, Ракула) 1927 г. р., рассказывал про деревни Держины, Ракулы и Ульяны: *«Держина <...> она ведь была не наша. Эта самая Держина и весь приход был в Чадрому. Они ходили в Чадрому — в церковь, молились чадромскую попу. Они сюда не ходили. <...> У них [в Ульяне] была своя церковь, и находилась она там у кладбища. <...> Но мы туда не ходили, у нас свой приход — Ракульский. А у них Власьевский приход, а там Заволочьевский приход...»*<sup>9</sup>. Согласно статистическим материалам

<sup>9</sup> Здесь и далее цитаты из полевых дневников в Вельский р-н Архангельской области 2003–2006 гг.: Архив РЭМ. Ф. 10. Оп. 1.



начала XX в., деревни Усть-Вельской волости, расположенные ныне на территории Ракула-Кокшеньги, относились к Покровскому Ракула-Кокшеньгскому приходу, охватывавшему 24 населенных пункта, а Леонтьевской, то есть современная Дзержина, — к Чадромо-Николаевскому приходу. Хотя по официальным источникам в Ульянове не было церкви, и Ракула и Ульяново составляли один приход, их жители утверждают, что в Ульяне, на их памяти, были церковь и кладбище. Возможно, церковь в Ульяне была построена позже 1909 г. (время выхода «Материалов по оценке земель» в свет), и, соответственно, выделение прихода также произошло позже.

Однако здесь, как и в некоторых других местах, три выявленных образования, хотя и тяготеют к приходам, но все-таки, вероятно, имеют иное происхождение. Так, в Ракула-Кокшеньгском м/о границы Дзержины, Ракулы и Ульяново не совпадают полностью с официально приходскими: территория Дзержины представляла только часть Чадромо-Николаевского прихода, а Ракула и Ульяново составляли в прошлом один Ракула-Кокшеньгский приход. По полученной информации эти группы имели ранее другие названия, которые в настоящее время многим неизвестны. Старожил д. Козловская вспомнил, что «...сначала тот край не Дзержину звали, а звали Заволочье <...> А Ульяново <...> до этого называли — Увласья, Влас какой-то там был. <...>. Весь кусок [деревень] называли Власье, а по-новому стали именовать Ульяново». О центральной усадьбе говорили: «Нас звали Ракула-Кокшеньга, это спокон веков такая названия. <...> тоже Ракулой называли...». О связи этих групп с приходами свидетельствуют уже упоминаемые их названия — Заволочевский, Увласьевский, Ракульский приходы. С административно-хозяйственными образованиями советского времени они полностью совпадают в территориальном отношении.

К сожалению, сведений о происхождении старых названий не сохранилось. Происхождение новых названий также могли объяснить немногие. По мнению большинства, эти названия являются «старинными», поскольку всегда существовали на памяти информантов, а некоторые полагали, что они были «еще и до нас». Другие ассоциируют их с названиями сельсоветов, колхозов или совхозов, которые носили имена видных революционных деятелей — Ф. Э. Дзержинского и В. И. Ульянова (Ленина). Для обозначения представителей этих групп деревень в единичных случаях зафиксированы производные от их номинаций — дзержинские, ульяновские, ракульские / кокшеньгские.

По словам информантов, культурные, брачные и хозяйственные связи между жителями кустов деревень поддерживались издавна. Оценочные сведения о хозяйственно-культурной жизни соседей зафиксированы в Ракула-Кокшеньге, но они носят нередко противоречивый характер. Например, уроженцы Ракулы считали себя более грамотными и культурными по сравнению с соседями: «Здесь у нас в Ракуле народ грамотнее был, потому что здесь школа была. А там уже (Заволочье, Власье) потемнее народ был. Хотя вот там, в Ульянове тоже грамотный народ был, у них тоже была церковная школа». Высоко оценивали и место своего проживания



частности центральное поселение, где находилась церковь и куда собирався народ по большим праздникам.

В то же время жители Ракула-Кокшеньги отмечали более благополучное материальное положение жителей Держжины, которое связывали с плодородием почв основным занятием населения: *«Вот это место <...> тоже в свое время было очень зажиточное. Потому что там богатые земли, на которых все урожалось, т. е. хлеба урожались хорошо, хорошие земли. Это Держжина. <...> раньше так называлось»*. Позднее колхоз специализировался на разведении скота, а в 1967 г. здесь был создан скотооткормочный совхоз им. Держжинского, который считался очень богатым. Помимо традиционных для крестьян вопросов местные жители акцентировали внимание и на иного плана передовых позициях Держжины: *«И вот чять, во всей Ракула-Кокшеньге у них [в Держжине] у первых электричество. Речка там Нюнюшка, <...>, вот там была построена первая гидроэлектростанция»*. Жителями уроженцы Держжины неоднократно подчеркивали в разговорах, что и колхоз у них были богаче, и инфраструктура всегда была развита: *«Там все было: свой лесовод, своя больница, школа»*. Напомним, Держжину в Ракула-Кокшеньге нередко ассоциировали с Устьянским краем, а ее жителей с устьянами; Устьяны же итались в округе зажиточным и хлебным краем<sup>10</sup>.

Относительную бедность жителей Ульяново, как и Ракулы, связывали с развитием здесь смолокуренного промысла. В 1960-е гг. на территории Ульяново был издан производственный участок Вельской лесохимии с подсобным хозяйством. По мнению же крестьян, смолокурение приносило меньше дохода, чем хлебопашество и разведение скота.

Каких-либо отличий между жителями этих групп деревень не замечали. Тем не менее была зафиксирована информация об особенностях говора жителей Держжины по сравнению с Ракулой. *«Шолган — это еду носят с собой, калабыш звали по этому шолган. — На Держжине-то у нас калабыш, все калабыш. Это сюды акула] мы пришли, здесь это шолган»*.

Осознание принадлежности к группе проявлялось во время праздников, когда важным считалось посещение праздничных деревень своей округи, гостевания, молодежной среде, когда представители одной группы приходили на собрания деревни другой группы или во время драк. Следует отметить, что деревни, расположенные на пограничной территории, нередко тяготели в культурно-бытовом плане к соседним группам деревень (например, к группе молодежи). Молодые люди участвовали в собраниях соседей-сверстников, а во время драк принимали их сторону или соблюдали нейтралитет.

Термин «Усть-Подюга» и «усть-подюжана» используют часто для обозначения всех поселений Усть-Подюжского прихода/сельсовета, а только четырех, три

<sup>10</sup> Подробнее см.: Зимина Т. А. Локальные группы Вельского района Архангельской области // Полевые этнографические исследования: материалы научных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2009. С. 90–97.

из которых расположены в устье реки Подюги, а четвертое, дочернее, — в 2 км от них. Эти деревни объединены местом расположения и общностью происхождения. Они традиционно считались административным, культовым и культурным центром прихода и сельсовета. Остальные деревни жители Усть-Подюги считали и называли «глухими», «глушью», так как они находились далеко от центра. С переносом административного центра в Шоношу положение изменилось: Усть-Подюга стала «глушью».

Разделение приречных деревень и их населения на «низ» и «верх», отмеченное Т. А. Бернштам, было зафиксировано во время экспедиций 2003–2006 гг. в бассейнах рек Пежмы (Усть-Вельское м/о) и Кокшеньги (Ракула-Кокшеньгское м/о).

Традиционно и по сегодняшний день население бассейна р. Пежмы, их соседи, в частности жители г. Вельска и окрестностей, именуют пежмарями<sup>11</sup>. Однако далеко не все местное население считает и называет себя пежмарями. Здесь тех, кто проживает в низовье реки, называют «низовцы», а тех, кто расселился в верховьях, — «верходеревьяне» / «верходеревены», или собственно пежмари; реже встречается указание на третью — центральную группу, название для которой не зафиксировано. Представители «низовцев» и центра «пежмарями» себя, как правило, не считают. Четкой границы между низовым и верховым населением, то есть пежмарями, не выявлено, возможно, она соотносится с границей бывшего Богоявленского Пежемского прихода Никифоровской волости. Такое разделение в большей степени проявлялось во время драк молодежи, а все культурно-бытовые особенности, которые приписывают пежмарям, низовые жители Пежмы соотносят обычно с «верходеревьянами».

В Ракула-Кокшеньгском м/о выделение «верха» и «низа» встречается в центральной усадьбе, именуемой в народе «Ракула». Лексемы «верх» и «низ» употребляли для обозначения групп деревень по реке Кокшеньге. Так, население деревень в нижней части течения р. Кокшеньга — Надручѣвская, Уласовская, Бегуновская — традиционно именовали «низовцы», а саму группу из трех деревень — «низ»; жителей верховьев (деревни Суяновская, Григоровская, Конедринская) — «верх», «верхота». Относительно территории, входящей в понятие «верх» и «низ», мнение представителей обеих групп совпадает; между этими группами оставались деревни, которые иногда называли «центральными». Некоторые не выделяли центральную усадьбу, а всех жителей Ракулы делили на «низовцев» и «верхоту». В этом случае границы «низа» территориально не изменялись, а все остальные деревни вверх по Кокшеньге называли верховыми.

В Ракуле разделение на «верх» и «низ» также наиболее ярко проявлялось в противостоянии неженатого мужского населения на праздниках и в нравственно-поведенческих характеристиках, приписываемых им. И те и другие обвиняли друг друга в драчливости и называли «драчунами и забияками». *«Но у нас здесь, на Низу, мало*

<sup>11</sup> Зими́на Т. А. Локальные группы Вельского района. С. 90–97.



*дрались, а только в Верх пойдем, дак там низовцы придут, всех ловят — с верховцами и подерутся», — вспоминает житель д. Надручевская. Уроженка д. Березник, наоборот, рассказывает, что драки происходили в большинстве случаев на низу: «В нашей деревне [драк] не было, а вот на низу, там были забияки из молодежи».*

Жители «верха» отмечали еще такие положительные черты низовцев, как сплоченность, работоспособность, разговорчивость. Работоспособность низовцев способствовала, по мнению «верха», их зажиточности, особенно по сравнению с «верхотой»: *«Раньше там на низу зажиточные жили».*

Названия «верх» и «низ», принятые в кусте деревень Ракулы, в настоящее время распространились на территорию всего Ракула-Кокшеньгского м/о. Деревни Держины, граничащие с «низовцами» Ракулы, называют «низ», деревни Ракула-Кокшеньги — «центр», или «центральная усадьба», деревни Ульяны, а иногда и граничащие с ними деревни Ракулы, то есть собственно ракульскую «верхоту» — «верх», «верхота».

В ряде случаев во всех муниципальных образованиях были зафиксированы прозвища и качественные характеристики, данные жителям отдельных деревень. Но в большей степени деревенское самосознание и противопоставление себя представителям других деревень характерно для Усть-Подюги.

Все группы и их номинации, выявленные во время северорусской экспедиции 1987–1990 гг., кроме кокшар и слобожан, были зафиксированы и во время экспедиции 2003–2006 гг. В настоящее время отмечено активное бытование в северном городе этих и других гидронимических терминов для обозначения места рождения или жительства человека (например, за пределами Поважья термин «ваганы» используется по отношению ко всему населению бассейна р. Ваги); они связаны также с определенным набором нравственно-этических характеристик, приписываемых ему. Однако, чтобы получить полноценную информацию о группе, необходимо собирать материал не только за ее пределами, но и внутри группы, которую как-либо выделяет соседнее население. Кроме вышеуказанных названий и групп, экспедиционный материал 2003–2006 гг. позволяет выделить на территории Поважья, в частности в Вельском районе, локальные группы разной величины и происхождения. Одни из них имеют названия/самоназвания, другие четко осмыслиют свою территорию и свое отличие от соседей, третьим приписывают характерные особенности. Они, как правило, меньшего масштаба, и в настоящее время от некоторых из них остались только воспоминания.

При сравнении данных экспедиций о локальных группах следует отметить, что в начале XXI в. не выявляется связь локальных групп со святыми местами, которая была отмечена на основании полевых материалов конца 1980-х годов. По мнению Г. Б. Щепанской, для Поважья характерна ситуация, когда «одно святое место притягивает несколько локальных групп, вполне отдельных, обладающих самостоятельным названием и самосознанием и не связанных иной раз ничем, кроме общего места паломничества», что предполагает стягивание их в какую-то более широкую



общность<sup>12</sup>. В 2003–2006 гг. не было зафиксировано информации о почитаемых местах, в том числе связанных с именем праведного Прокопия Устьянского. Хотя по мнению Т.А. Бернштам и Т.Б. Щепанской<sup>13</sup>, Вельский р-н, в частности территория Ракула-Кокшеньгского м/о, входит в зону влияния такого крупного сакрального центра, как обитель Прокопия Праведного в с. Бестужево. Наши информанты как правило, ассоциируют святое место с церковью, часовней, кладбищем или местом, где ранее располагались культовые сооружения бывшего прихода. Не было обнаружено и других почитаемых мест, указанных на картах северорусской экспедиции 1987–1990 гг. Объяснение этого факта, возможно, следует искать и в том, что за последние 100 лет в Поважье святые места перестали играть в структуре пространства важную роль узла территориальных связей. А за последние 15 лет ушло и поколение, сохранявшее в памяти традиции дореволюционного времени

<sup>12</sup> Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп. С. 171.

<sup>13</sup> Бернштам Т.А. Локальные группы Двинско-Важского ареала; Щепанская Т.Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: к проблеме локальных групп

**ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУССКИХ ПРИКОЛПЬЯ  
ОБ ОБЪЕКТАХ РАСТИТЕЛЬНОГО И ЖИВОТНОГО МИРА  
(ПО ПОЛЕВЫМ ИССЛЕДОВАНИЯМ 1993–1994 гг.)**

Традиционная культура формируется под воздействием разнообразных факторов, среди которых одно из доминирующих мест занимает природная среда. Она оказывает существенное влияние на жизнь людей и формирует как рациональные, так и иррациональные, мифологические представления. Первые служат основой научных знаний, вторые образуют совокупность религиозных верований. Но в народной традиции такого деления никогда не существовало. Передаваясь из поколения в поколение, иногда видоизменяясь, многие представления дошли до настоящего времени. В первую очередь они сохраняются среди людей, постоянно проживающих и работающих в сельской местности, где этому способствует характер взаимодействия человека с природной средой. Исследование этих представлений позволяет лучше понять мировоззрение народа, его психологию, черты его характера.

В 1993–1994 гг., работая в составе полевого отряда экспедиции кафедры этнографии и антропологии исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета под руководством А. Г. Новожилова на границе Ленинградской и Вологодской областей, удалось собрать материалы, характеризующие убеждения, поверья русского населения, которые связаны с растительностью и животными, находящимися в «диком», природном состоянии. Регион, где проводились исследования, расположен в бассейне реки Колпь. До начала XX в. эта территория составляла северо-восточную часть Верховско-Вольской волости Устюженского уезда Новгородской губернии, во время работы она составляла Ольешский сельсовет, а в настоящее время относится к Заборьевскому сельскому поселению Бокситогорского района Ленинградской области.

Информация собрана преимущественно среди поколения, представители которого родились в первой трети XX века. Отличительной чертой проживающего в исследованных деревнях русского населения является то, что оно находится в контактной зоне с соседними вепсами, связи с которыми не могли не отразиться на близости или сходстве некоторых представлений обоих народов.

Жители Приколпья хорошо осведомлены о лекарственных свойствах растений. Так, для лечения желудка применяли настой калгана<sup>1</sup>, при заболеваниях легких

<sup>1</sup> Полевые материалы автора (далее — ПМА), 1993 г., Бокситогорский район Ленинградской области (далее — Бокс. р.), д. Ольеши. Баранова М. А.

и дыхательных путей заваривали и пили настой крапивы и ромашки<sup>2</sup>, для уничтожения бородавок обрабатывали их соком чистотела<sup>3</sup>. Дикорастущие растения использовали и в пищу: из щавеля варили щи<sup>4</sup>, земляничник заваривали и употребляли вместо чая<sup>5</sup>.

Рациональные знания тесно переплетались в сознании людей с мифологическими представлениями. Так, накануне Иванова дня (7 июля / 24 июня по старому стилю), когда созревает большинство трав и достигают пика их целебных свойства, считалось, что нужно собирать лекарственные растения. Их заготавливали вечером, расстилали на поленнице, а утром снимали вместе с росой<sup>6</sup>. Иванова роса, согласно поверьям, придавала действию целительных свойств старинных трав еще большую силу. Существовало представление, что необходимо собрать 40 различных видов трав, в противном случае они не будут обладать целебными свойствами<sup>7</sup>.

В ночь накануне Иванова дня девушки клали под подушку 13 различных самостоятельно собранных цветков и загадывали: «Суженый-ряженный, приходи мне за цветами, скажи мне судьбу. Если судьба мне, то приходи и забери меня с собой»<sup>8</sup>.

В полночь на Иванов день, по поверьям жителей Приколпья, цвел папоротник. Считалось, что тот, кто смог бы добыть этот цветок, обязательно стал бы обладателем клада с богатством, которого хватило бы на безбедное существование до конца жизни. По словам информантов, в старину некоторые смельчаки отправлялись далеко в лес за желтыми цветками этого растения, и им даже удавалось сорвать их, но никто не смог донести эти цветки до деревни. Неудача объяснялась кознями и чистой силой: «Если он в лапоть завяжет, у лаптя веревочка отвяжется, передник станет, след потеряется. Пробовали во рту нести, дак тоже не донести. Гроб бабков поднесут... скажут: "Поцелуй батьку". А он станет целовать, папоротник и валился»<sup>9</sup>. Похожие обычаи и обряды Иванова дня известны не только у русских, но и у многих других народов Европы.

В ходе работы в одном из домов д. Ольеши, в сенях, на вбитом в стену гвозде при входе в избу, был подвешен пучок травы под названием «кукушкины слезы». Как объяснила хозяйка жилища, «кукушкины слезы» — божья трава, которую заготавливали на берегу реки, а затем клали в божницу. Там трава находилась на протяжении

<sup>2</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., Ольешский (далее — Ол.) сельсовет (далее — с/с), д. Ивахино. Шарков А. С.

<sup>3</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ол. с/с, п. Крутой Ручей. Букина Е. Я.

<sup>4</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., Ол. с/с, д. Ивахино. Шарков А. С.

<sup>5</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>6</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., Ол. с/с, д. Ивановское. Журавлева А. В.

<sup>7</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>8</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>9</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.



нескольких лет. Во время болезни с помощью этого растения кропили больного водой, а при ранении обводили ею поврежденное место<sup>10</sup>.

О связи растительности с умершими людьми свидетельствует убеждение в том, что на могиле покойного появляется такие растения, которые человеку нравились при жизни: «У меня мать любила кислое, у нее на могилке растут кислятки (шавель). Кто цветы, к примеру, любил в жизни, у того цветы растут, малину — малина вырастет, сморода — сморода»<sup>11</sup>.

На исследованной территории Заборьевского сельского поселения находятся несколько жальников — средневековых могильников предков современного населения. На некоторых из них есть могильные холмики, отмеченные или обложенные камнями. На одном из жальников (у д. Ивахново) имеется курганная насыпь, каменные кресты. На другом (у д. Врачёво) стоит часовня, построенная в XVIII в. Возможно, к этому же периоду относятся и последние захоронения, произведенные здесь.

С этими могильниками связаны предания, позволяющие исследовать процесс заселения региона. Жальники выделяются на местности, подобно островам, благодаря растущим на них высоким соснам и елям. По краю жальника в Ивахнове, кроме того, имеются заросли черемухи, рябины, калины. По мнению местных жителей, срубать растущие на жальниках деревья — грех, как и вообще что-то рвать или собирать там.

Когда в конце 1980-х — начале 1990-х гг. при проведении линии электропередач рабочие пытались вырубить деревья на жальнике у д. Ивахново, житель этой деревни А. С. Шарков объяснил им, что здесь похоронены предки местного населения, и убедил рабочих провести трассу несколько в стороне. В праздник Заговенья, перед началом Петрова поста, широко отмечавшийся до конца 1930-х гг., после поминовения усопших предков, катания яиц на жальнике у деревни Ивахново, молодежь шла к высокой ели, находящейся поблизости, у хутора Кудрово. Там организовывалось гуляние, в котором преимущественно принимала участие молодежь. Молодые люди пели песни под гармонь, танцевали и кувыркались<sup>12</sup>.

Этот праздник троичко-семицкого периода имеет дохристианские корни. Наряду с культом растительности здесь ясно прослеживаются черты почитания предков, по которым, согласно Д. К. Зеленину, «устраивают в семик довольно своеобразные поминки... в местах древних языческих погребений (рус. жальник). Эти поминки отличаются общим весельем и сопровождаются музыкой и свистом, причем последний, очевидно, должен отпугивать нечистую силу»<sup>13</sup>.

Еще в «Стоглаве» — сборнике решений по церковным вопросам середины XVI в. — упоминалось следующее: «В троичкую субботу по селам и по погостам

<sup>10</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>11</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., Ол. с/с, д. Ивахново. Шарков А. С.

<sup>12</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., Ол. с/с, д. Ивахново. Шарков А. С.; ПМА, 1994 г. Бокс. р., д. Ольеши. Тихонова Е. Г.; Ол. волость (далее — вол.), д. Коробище, хутор Перхино. Чернова М. М.

<sup>13</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 395.

сходятся мужи и жены на жальниках и плачутся по гробам умерших с великим воплем. И егда скоморохи учнут играти во всякие бесовские игры, и они, отплачавшись, преставше, начнут скакати и плясати, и в долони бити, и песни сотонинские поют на тех же жальниках обманьщики и мошенники»<sup>14</sup>.

Следует отметить, что современное кладбище в д. Коробище также представляет собой еловую рощу и отличается от жальников только наличием полуразрушенной церкви и современных могил. У тихвинских карел-старообрядцев кладбище носит название *rossa*, то есть «роща», где также стоят древние ели. Похожее наименование — «рошенье» — характерно и для старинных деревенских кладбищ в седем Бабаевском районе Вологодской области.

Важное значение растительности в жизни населения Приколпья отразилось в названиях населенных пунктов: д. Заельник (Плосковское сельское поселение Бабаевского района Вологодской области), д. Ольеши (топоним от основы «ольх»; бывшая помещичья усадьба Березка (ныне часть д. Ольеши), д. Лиственка Заболевского сельского поселения Бокситогорского района Ленинградской области).

Традиционно в поселениях Приколпья было не принято сажать деревья у жилых домов, так как они, по общераспространенному мнению, препятствовали естественному освещению жилища. В настоящее время предпочтения изменились и деревенские усадьбы обсаживаются деревьями и кустарниками. Предпочтение отдается черемухе, сирени, березе и ели. В д. Ивановское имеются посадки этих деревьев.

Среди деревьев особо выделяют березу, которая считается чистой. В прошлые времена в Троицу двери и ворота крестьянской усадьбы украшали срубленными деревцами березы<sup>15</sup>. В настоящее время к этому празднику ветки березы втыкают перед домом или за раму окна. По ним определяют на следующий день предстоящую погоду. Если ветка засыхает, то это предвещает сухой период, благоприятный для сенокоса и наоборот<sup>16</sup>.

В скотоводческих обрядах традиционным было применение освященных в Великое воскресенье веток вербы, которыми совершали первый выгон скота на пастбище весной. Эти ветки затем бросали в воду, объясняя это действие тем, что благодаря этому корова будет давать больше молока<sup>17</sup> или чтобы она «молоко не потеряла». Использование веток вербы при первом выгоне скота характерно не только для восточных славян, но и для соседнего вепсского населения<sup>18</sup>. Существует убеждение

<sup>14</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. 1979. С. 213.

<sup>15</sup> ПМА, 1993 г. Бокс. р., Ол. с/с, д. Нечаевская. Тихомиров И. Д., Тихомирова Р. М.

<sup>16</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., Ол. с/с, д. Ивахново. Шарков А. С.

<sup>17</sup> ПМА, 1993 г. Тихонова Е. Г., Букина Е. Я.

<sup>18</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., Ол. вол., д. Ивахново. Тихонов А. А., Тихонова С. А.

<sup>19</sup> Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. 1979. С. 161–162; Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX вв.). СПб., 1994. С. 75.



что данные колдунами ветки при соблюдении ряда условий помогали в возвращении пропавших людей и скота.

Для предохранения от болезни в прошлом сжигали куриный помет с можжевельником (по-местному «верес»), окуривая полученным дымом жилище. Можжевельниковые ветки и сейчас подвешивают при входе в избу<sup>20</sup>. В прошлом для облегчения тяжелых родов женщину усаживали в кадушку с запаренным можжевельником и покрывали половиком<sup>21</sup>.

«Отрицательным» деревом в представлении русских Приколпья является осина: «Осина — проклятое дерево. “Трепещи и плачь век” — у бога так сказано. У домов ее не сажали. Ее вообще на дрова не брали — от осиновых дров мало угля»<sup>22</sup>.

С сосной, стоявшей у д. Нечаевская, на которой, по рассказам, ночью загоралась свечка, было связано предание о захороненном под этим деревом торговце скотом. Один местный житель убил его из-за денег, но после совершения преступления лишился спокойного существования. По ночам к нему являлся покойный и требовал поставить крест над захоронением. После того как крест, окрашенный красной краской, был приколот к сосне, горение свечки прекратилось<sup>23</sup>.

Бытовало поверье, что если человеку привидится, будто перед ним падает дерево, то это приведет к несчастью. М. А. Баранова поведала следующий рассказ своего отца: «Шел... и вдруг дерево пало перед самым носом. Так... хлопнуло, земля дрогнула. А подошел, никакого дерева не упавши было. А два дня прошло, на третий день похоронка пришла: брата убили в Красном Селе»<sup>24</sup>.

У населения региона значителен и пласт представлений, касающиеся животного мира. В некоторых из них прослеживается связь птиц с душами умерших предков. Сохранились воспоминания, что несколько поколений назад на жальнике у д. Врачево еще хоронили и посещали могилы в обычные для поминок дни: «Пирожка возьмут, кутейки из пшенички с черничкой поедят, на могилки покидают, чтобы птички летали и клевали...»<sup>25</sup>. Поминование усопших рассыпанием зерна на могилах или перекрестках дорог отмечал и Д. К. Зеленин<sup>26</sup>.

В Приколпье бытует убеждение, что если к окну прилетает птица, то кто-нибудь из близких вскоре умрет: «Маленькая птичка три раза прилетала к окну — двоюродный брат на Украине умер. На крыле принесла»<sup>27</sup>. Из поколения в поколение передавался запрет на разрушение птичьих гнезд: «Яйца из гнезда взять — грех»<sup>28</sup>.

<sup>20</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., Ол. вол., д. Ивахново. Шарков А. С.

<sup>21</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>22</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>23</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., Ол. вол., д. Коробище, хутор Перхино. Чернова М. М.

<sup>24</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>25</sup> ПМА, 1993 г. Бокс. р., Ол. с/с, д. Врачево. Полевинова А. П.

<sup>26</sup> Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 357.

<sup>27</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>28</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.



Вещей птицей считался ворон. Если человек встречал эту птицу один на один, то мог загадать: «Ворон, ворон, при горе так кульни, без горя так карни и поле на юг. Ворон, ворон, Расскажи мне горе, при хорошей жизни хлеба ести, при худой жизни камень грызти». Если птица скажет «кар» в южную сторону, то будущее будет благоприятным, если же на север произнесет «куль», то это считалось неблагоприятным обстоятельством. За два дня до начала Отечественной войны женщины, собиравшие ягоды, слышали, как кричал ворон<sup>29</sup>. К указанному представлению близко поверье, отмеченное у русских в XIX в.: «Если ворон сядет на купол или колокольню храма, в той церкви будет отпеваться покойник, то и в том доме, кто-либо умрет, на кровле которого сядет и прокаркает ворон».

В мифологических представлениях различных народов мира ворон является посредником между жизнью и смертью, между небом, землей и подземным миром; между человеческим и животным; между природным и культурным<sup>31</sup>.

Особенно неприятной птицей-вестницей считалась в Прикопье кукушка, причем полагали, что посылает ее людям «хозяин леса» — леший. В подтверждение приводятся примеры печальных событий, которые произошли после прилета и кования кукушки в поселениях. Так, у одной женщины посадили в тюрьму сына, у другой умер вскоре племянник, у третьей через три дня после того, как эта птица села на березу перед домом, сгорело жилище. Наиболее очевидное предзнаменование несчастья или даже смерти происходило в том случае, если кукушка куковала в лицо человеку<sup>32</sup>.

Вера в птички предсказания у русского народа отмечается еще в грамоте 1645 царя Алексея Михайловича к воеводам: «Многие человецы неразумением веруют в сон, в встречу, и в поглаз, и в птичий гай...»<sup>33</sup>

Жизнь в лесном крае определяла отношение к обитавшим в нем зверям. Первым делом пастбищного сезона, в Егорьев день (6 мая / 23 апреля по старому стилю) хозяин обходил трижды, по ходу солнца, свою усадьбу, в том числе двор со скотом держа в руках решето с находящимися там иконой, хлебом, солью, яйцом, ветками вербы и заткнув за пояс топор. Кроме того, общедеревенское стадо позже обходил пастух. Необходимость этих обрядов объяснялась тем, чтобы лесные звери не трогали скот. Топор для обхода брали как действенный оберег: «Как Егорий змея убивал, так и топор обороняет от зверей, от напастей, от грозы и молний и от вор разбойников»<sup>34</sup>. Отсюда следует, что защита от диких животных ставилась по значимости на первое место. Невыполнение обязательных правил обращения со скотом

<sup>29</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>30</sup> Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия, собр. М. Забелин. Репринтное издание. 1880. М., 1990. С. 262.

<sup>31</sup> Мифы народов мира: энциклопедия: в 2-х т. М., 1991. Т. 1. С. 245.

<sup>32</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>33</sup> Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1941. С. 292.

<sup>34</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

приводило к несчастным случаям. Так, пастух должен был придерживаться строгого соблюдения взятых обязательств, оговоренных в обходе: «Чего будет озоровать — медведь скотину прижмет»<sup>35</sup>, «Надо самому быть крепким... всякое насекомое, змею, лягушку не трожь. И волк, медведь в стаде будут — не тронут скота»<sup>36</sup>.

Как отмечали жители Приколпья, скотину нельзя выгонять, будучи необутым и с непокрытой головой. Приводился пример нарушения этого запрета, в результате чего волк съел двух ягнят<sup>37</sup>.

Выпасать скот помогала «черная сила», под которой подразумевался чаще всего «хозяин леса». Иногда он мог показываться людям в образе пушистого кота<sup>38</sup>.

Плохой приметой считался приход в деревню лося. Когда это животное подходило к жилищу, то можно было ожидать болезни или даже смерти кого-то из его обитателей<sup>39</sup>.

Неоднозначное отношение существовало к змеям. С одной стороны, случались змеиные укусы и не только домашних животных, но и людей. Но чаще всего змеи жалили пасущихся коров в вымя. Для лечения скотины использовали заговоры, например: «Помоги мне, господи, моей коровушке (кличка) от черного гада, от серого гада, от медяника. Лыко в липу, камень в воду. Тьфу, аминь», и обводили ножом вокруг больного места. Совершалось лечение на заре в отсутствие посторонних людей, при этом ворота усадьбы закрывались («чтобы не вышли слова»)<sup>40</sup>. Почти так же, но с использованием мази, лечили и пострадавшего от укуса змеи человека. Для лечения от укуса так называемой «соломенной змейки», кроме произнесения слов заговора, прикладывали к больному месту кусок ивовой коры<sup>41</sup>.

С другой стороны, имеются сведения, свидетельствующие о положительной оценке змей. Так, приводился факт проживания гадюки в доме у одной «знающей» женщины, которая кормила ее коровьим молоком<sup>42</sup>.

Находивший «гажью шкуру», то есть оставленную змеей старую кожу, считался счастливым. Взяв обнаруженную оболочку, ее нужно было завернуть в платок и хранить в сундуке. Если человек попадал под суд, то для благоприятного разрешения в свою пользу, следовало бросить находку под ноги судьям и произнести слова: «Как гад вышел с этой шкуры, так и я выйду из беды»<sup>43</sup>.

Стать счастливым можно было и с помощью так называемой «червоной змейки». По рассказам встречавших ее людей, она состоит из множества мелких червячков

<sup>35</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ол. с/с, д. Перегорода. Котова К. М.

<sup>36</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., Ол. вол., д. Ивахново. Тихонов А. А., Тихонова С. А.

<sup>37</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., Ол. с/с, д. Ивановское. Журавлева А. В.

<sup>38</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>39</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>40</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>41</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., д. Ольеши. Тихонова Е. Г.

<sup>42</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ол. с/с, п. Крутой Ручей, Букина Е. Я.

<sup>43</sup> ПМА, 1994 г. Бокс. р., Ол. вол., д. Коробище, хутор Перхино. Чернова М. М.



сравнимых по толщине с волосом. Эти червячки переползают друг через друга и таким образом «червоная змейка» двигается вперед. Очевидцы объясняли, что при движении она «переливается, блестит всякими огнями и узорами, червячки серебряные, золотые, посеребренные»<sup>44</sup>; «как бусы переливается, как серебро»<sup>45</sup>. Другие очевидцы указывали, будто цвет червячков коричневатый или черный. Длину всей змейки определяли в 1–1,5 метра, при этом отмечали утолщение к середине и утончение к концам. Любопытно, что как у всякой змеи, у нее выделялась голова с глазами.

Встреча с «червоной змейкой» считалась крайне редкой. По некоторым сведениям, это могло происходить только в самый разгар лета, в июле месяце<sup>46</sup>. Столнуться с ней можно было вечером, ночью или рано утром. Чаще всего встреча с «червоной змейкой» происходила на лесной дороге, когда змейка перебиралась по открытой местности из одного лесного массива в другой. Обычно замечали ее ранним утром, следуя на сенокос, иногда встречали непосредственно при заготовке сена на лугу. Согласно бытовавшим представлениям, эти существа обитают под корнями деревьев, под корягами. Всеми информантами отмечалось, что с конца 1960-х годов змеек никто не встречал.

По убеждению жителей Приколпья, высушив «червоную змейку», человек получал возможность осуществить любое свое желание. Это могло быть крепкое здоровье, счастливая семейная жизнь, любовь необходимого человека, материальное благополучие, преодоление трудностей, то есть всего того, что в представлении народа и составляет счастье. Незаменимой являлась она для избежания тюремного заключения: для этого следовало только обойти вокруг судей со змейкой в руках.

Голыми руками «червоную змейку» брать запрещалось. Необходимо было растелить какую-нибудь белую ткань: головной или носовой платок, полотно и произнести слова, приглашающие змейку заползти туда, например: «Червоная золотая змейка, зайди на мой платок» или «Червоный клад, зайди на мое...», либо «Змейка-ворожейка, зайди мне на...»<sup>47</sup>. Но не каждый мог рассчитывать на успех. Если удача сопутствовала человеку, то «червоная змейка» шла прямо на разостланный предмет и сама собиралась в кучку. После этого ее можно было высушить на печке, а затем, завернув в тряпочку, убрать в сундук и хранить как одну из самых ценных вещей.

Приводился случай, когда, увидев, как змейка начала заползать на платок одной женщины, окружающие заойкали и «ползучее счастье» повернуло назад<sup>48</sup>.

У жителей соседнего Белозерья бытовало представление, что «червоную змейку» следует просто накрыть чем-нибудь белым, а не ждать ее снисхождения<sup>49</sup>. Ино-

<sup>44</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., Ол. вол, д. Ивахново. Шарков А. С.

<sup>45</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., д. Ольеши. Тихонова Е. Г.

<sup>46</sup> ПМА, 1994 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>47</sup> ПМА, 1993 г., Бокс. р., д. Ольеши. Баранова М. А.

<sup>48</sup> ПМА, 1994 г. Бокс. р., Ол. вол., д. Коробище, хутор Перхино. Чернова М. М.

<sup>49</sup> ПМА, 1992 г., Бабаевский район Вологодской области, Команевский с/с.



мнение существовало в Приколпье. По свидетельству очевидцев, одна женщина убрала змейку в свой платок, но вскоре умерла. Поэтому несведущих предупреждали: «Не идет и не тронь, нехорошо будет»<sup>50</sup>.

Сведения о «червонной змейке» собраны нами также на соседней территории, в бывшей Борисовщинской волости Тихвинского уезда Новгородской губернии (ныне Радогощинское сельское поселение Бокситогорского района Ленинградской области). У проживающих здесь южных вепсов она известна под названием *ozamado* (озамадо), то есть «змея счастья», «червь счастья»<sup>51</sup>.

К 1840-м гг. относится сообщение из Кадниковского уезда Вологодской губернии о «ратном черве», который есть не что иное, как другое наименование «червонной змейки»: «Так здесь называют червей серовато-серебристого цвета, длиною около вершка, довольно тонких, безвредных; они ползают длинным цугом по полям; их сушат и держат в качестве талисмана; у счастливых такой червь живет в подполице и покидает дом перед несчастьем»<sup>52</sup>.

Итак, представления о змеях двойственны. С одной стороны, это опасные животные, причиняющие вред здоровью и угрожающие смертью, а с другой — существа, способные принести удачу, счастье, благополучие. Такая двойственность связана с природой змей. Ползающие по земле, они с давних времен причислялись к существам нижнего, подземного, таинственного мира, откуда никто из умерших не возвращался. Одновременно змеи издавна олицетворяли плодородие, мудрость, являлись хранителями земных богатств или сокровищ<sup>53</sup>.

Представления русского населения Приколпья не исчерпываются приведенными сведениями. Но и из собранных материалов видна органическая связь обычаев, поверий, обрядов народа с природным миром, повседневной практической деятельностью.

<sup>50</sup> ПМА, 1994 г. Бокс. р., Ол. вол., д. Коробище, хутор Перхино. Чернова М. М.

<sup>51</sup> ПМА, 1995 г. Бокс. р., Радогощинская вол., д. Беячиха. Малышева Л. П.

<sup>52</sup> Зеленин Д. К. Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического общества. Пг., 1914. Вып. 1. С. 200.

<sup>53</sup> Мифы народов мира: энциклопедия: в 2-х т. М., 1991. Т. 1. С. 469–471.

## ИЗ СОВРЕМЕННОГО ОПЫТА РАБОТЫ ПО ПОИСКУ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ, КАСАЮЩИХСЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП

В годы обучения автора данной статьи на тогда еще молодой кафедре этнографии и антропологии исторического факультета ЛГУ огромное внимание уделялось методике этнографической работы. Архивная и музейная практика, участие в сборе материалов по традиционной культуре в составе полевых экспедиций, расшифровка собранных сведений и подготовка отчетов по экспедициям вкупе с огромным объемом лекций формировали из студентов кафедры профессиональных этнографов. Уже тогда, в 1970-е годы, много говорилось о постепенном исчезновении архива в традиционной народной культуре. Если взглянуть на ту ситуацию с позиций конца первого десятилетия XXI века, то 70–80-е и даже начало 90-х годов XX века были «золотым временем» для полевых этнографических исследований, особенно на территориях Русского Севера, в частности, Карелии. Старики в деревнях помнили о крестьянской жизни до образования колхозов, и стариков этих было много. Можно было, не обращая особого внимания на наличие или отсутствие в архивах материалов с записями прежних лет, смело брать исследовательскую тему по традиционной культуре любой локальной группы, затем ехать в поле и там записывать все, что казалось необходимым. В наши дни, увы, ситуация совершенно иная: древних стариков и старух, обладающих ясным разумом, хорошим слухом и зрением (идеальный информант), в деревнях почти не осталось, а от тех, у кого в памяти остались в лучшем случае воспоминания детства времен Великой Отечественной войны, проку этнографам не так уж и много. Это не означает, что на кафедре пора прекращать преподавание методики полевых исследований. Это означает, что пора и сколько сместить акценты в подготовке нового поколения этнографов, а особенно тех из них, кого кафедра будет нацеливать на изучение традиционной культуры локальных групп. Впрочем, в современных условиях состояния народной традиции изменять приходится в целом всю методику исследования локальных групп. Это касается и маститых этнографов с большим исследовательским опытом, поскольку добывать новые данные становится все труднее, все больше приходится опираться на самый широкий корпус данных, добытых поколениями предшественников.

Корпус данных составляют не только сведения из сугубо этнографических работ, привязанных к определенной локальной территории (этнографические атласы



монографии, записи путешественников, статьи, различного рода публикации в до-революционной и советской периодической печати), многие из которых теперь становятся доступными из интернет-источников. Также пригодятся данные лексикологических атласов и словарей и т. д. Это все рутинная методика поиска данных, о которой здесь можно не говорить. Однако этнографам пора уже обращать внимание и на художественные произведения с воспоминаниями о годах детства и юности сугубо местных писателей (если они есть, их обязательно укажут жители исследуемой территории) Это всегда сугубо локальный материал, в котором надо лишь отделять фантазии писателей от народной действительности.

Неизмеримо весомее становится в наши дни материал, сосредоточенный в музеях разного уровня: центральных (РЭМ, МАЭ), областных, городских, а также сельских, собранных местными энтузиастами: учителями и краеведами. Коллекции последних как раз и содержат предметы, принадлежащие сугубо локальной традиции. Эти коллекции, как правило, очень плохо или совсем не атрибутированы. Впрочем, в районных музеях тоже сплошь и рядом сотрудники не обладают знаниями, позволяющими этнографически правильно описать тот или иной предмет, а значит, и поставить его на учет, чтобы зачислить в коллекционные фонды. Но на то и нужен профессиональный этнограф, чтобы помочь краеведу или районному музейщику выполнить такую работу, а заодно и собрать материал, еще не введенный в научный оборот. Здесь же надо заметить, что краеведы-любители сплошь и рядом располагают документами и записями этнографического характера. Обычно это записи школьников, сделанные ими от бабушек и дедушек по заданию учителей истории или географии. Зачастую они уникальны, поскольку отражают народную традицию, до записи которой не дошли руки у профессиональных этнографов и фольклористов, не проводивших полевые исследования в данной местности. Бабушки, ради выполнения внуками задания учительницы, нередко сообщают старинные заговоры и другие «тайные сведения», открыть которые заезжим этнографам и фольклористам в свое время они не пожелали. Однако небольшие школьные и сельские музеи, как правило, существуют лишь благодаря энтузиазму одного-единственного человека, и их век недолог. Поэтому святой долг каждого полевого исследователя фиксировать эти собрания цифровыми фотоаппаратами. Тем более что хозяева таких коллекций, как правило, рады послужить науке и никаких препятствий в этом деле не создают.

При всей значимости информации, которая может быть извлечена из собраний низовых музеев и записей краеведов-энтузиастов, — это крохи по сравнению с тем, что могут содержать профессиональные архивы специализированных исследовательских центров. Любой полевик, регулярно выезжающий в экспедиции, со временем понимает, что собранный им лично материал невозможно полностью использовать в научных публикациях: для этого не хватит жизни одного человека. В итоге получается хороший задел для будущих исследователей традиционной культуры. В соседней Финляндии благодаря собирательской работе А. Кастрена,



Э. Ленрота и других исследователей XIX – начала XX в. был собран такой объем материалов по фольклору и традиционной культуре финнов, карелов, вепсов, германландцев и эстонцев, что изучением их обеспечены на столетия вперед несколько поколений ученых. На сто лет вперед обогнали финны российских специалистов также и в систематизации этих материалов.

У отечественных же специалистов возникает проблема, как ориентироваться даже не в целом море собранной специализированным учреждением научной информации, а хотя бы в собственных записях. С этой проблемой автор данной статьи тоже столкнулся. Составлять какие-то картотеки на бумажных носителях — тупиковый путь. Карточки и обычные списки на бумаге портятся, часто теряются, а и поиск на них нужной информации — тоже дело чрезвычайно хлопотливое. Теперь, когда каждый исследователь владеет компьютером, проще создать электронный документ, а для поиска данных использовать возможности, которые предоставляет программа Microsoft Word. Образец отрывка электронного списка экспедиций автора представлен ниже.

Карельский научный центр РАН, Научный архив Список дел постоянного хранения научно-технической документации, поступившей от Логинова К. К. за 1977–2005 гг.					
№ п/п	Шифр дела	Заголовок дела	Дата дела	Кол-во листов	Примечания
1	ф. 1, оп. 50, д. 115	Материальная культура и хозяйственные обряды вепсов Прионежья. Отчет, т. 1, раздел: «Сельское хозяйство и годовой цикл работ, хозяйственные обряды»	1977	35	
2	ф. 1, оп. 50, д. 116	То же, т. 2, раздел: «Скотоводство, птицеводство и обряды, связанные с ними»	1977	24	

Несовершенство подобного списка очевидно. Однако понятно, где хранится дело под каким шифром и номером, как оно называется (что содержит), в каком году состоялась экспедиция, насколько велик объем бумажного документа. Каждое дело представляет собой систематизированный отчет по определенной теме, сделанный на основе записей в нескольких полевых дневниках. В Научном архиве Карельского научного центра РАН дело представлено копией под копирку, оригинал же хранится (если все еще хранится) на кафедре этнографии и антропологии исторического факультета СПбГУ. Автор искренне благодарен преподавателям кафедры, приучившим его и других студентов расшифровать полевые записи и создавать систематизированные по разделам отчеты. Это избавляет от необходимости работать с полевыми дневниками собирателя, где много сокращений и исключительно торопливый почерк, понятный часто лишь тому, кто вел записи.

Во время экспедиций любой этнограф время от времени находит фольклорный материал, например, фотографирует знахарскую тетрадь с заговорами или получает

ог информантов листки с записями заговоров. Когда объем таких материалов незначителен, их приобщают к этнографическим коллекциям. Если же объем фольклорных документов достаточно велик, приходится передавать их в специализированные фольклорные фонды. В фондах Научного архива Карельского научного центра РАН (далее — НАКНЦ) автор имеет две персональных коллекции. Для ориентации в расшифровках с магнитных и цифровых носителей, сделанных автором от разных информантов лично (НАКНЦ, ф. 1, оп. 1, колл. 203), вполне достаточно оказалось обычных учетных записей, принятых среди фольклористов. Например, Фонд 1, опись 1, коллекция 203: 16.07–18.07.1998 г. — Экспедиция на юго-восток Вытегорского района Вологодской области (деревня Прокшино) — ф. 1, оп. 1, колл. 203/1–44. После кособитого штриха указано количество реестровых номеров внутри коллекции, а каждый номер содержит информацию по определенной узкой тематике, например, «Заговор на грыжу», «Заговор (с обрядом) на родимец» и т. п. Для учета фольклорных материалов, переданных автору в виде документов на бумажных носителях от разных лиц, пришлось разработать специальный реестр в табличной форме.

#### РЕЕСТР

**Ф. 1, оп. 1, колл. 199** — Т. 1. Сведения от разных лиц из Карелии и сопредельных областей (Мурманской, Архангельской, Вологодской и Ленинградской), доставленные в Научный архив КарНЦ РАН Логиновым К. К.

ед. хр.	От кого и когда поступило в архив.	Жанр или тема	№ п/п, название или первая строка	Место записи, информанты
1–5	Логинов Константин Кузьмич, 1994 г.	Заговоры (1–3, 6), апокриф (4)	Л. 1. 1. Слова и обряд в дорогу («Ангел мой...»); 2. То же («Идем в дорогу дальнюю...»); Л. 2. 3. Слова ко Ангелу на ночь; 4. «Сон пресвятой Богородицы»; 5. Слова (с обрядом) молитвы от всех болезней	Куганаволок (Пудожье) Минина Валентина Федоровна, 1938 г. р.
6–11	Каргина Татьяна, 1994 г.	Заговор (6, 9–11), обряд (7), обычай (8)	Л. 3. 6. Слова от бородавок (на нитку) с обрядом; 7. Обряд от бородавок (на соломинку); 8. Обычай окуривать коров (на 18 февраля); Л. 4. 9. Слова идти в лес (против змей и клещей); 10. Слова на выпуск коров (с обрядом); 11. Слова от коровьего мастита	Каргина Мария Федоровна, с. Паданы. 58 лет

Данная таблица тоже далека от совершенства, но, отпечатанная и вложенная в опись, она поможет будущим исследователям быстрее отыскать нужный материал, чем сквозное просматривание всего объема описи с первого до последнего номера. Электронная версия таблицы многократно ускоряет этот процесс. Для целей

поиска информации, имеющей отношение к определенной локальной группе, данная таблица все же не совсем пригодна. Таблица содержит лишь косвенное указание на место бытования традиции, за счет того, что называется место рождения или проживания владельца документа, содержащего фольклорные сведения.

Попытка преодолеть данный недостаток в глобальном масштабе применительно к этнографическим коллекциям Научного архива Карельского научного центра РАН, подвигла автора к работе, в результате которой был проведен поиск во всех кластерах документов НА КНЦ, где могли бы содержаться этнографические сведения. Исключение составляют лишь фольклорные фонды НА КНЦ и архива фонограмм Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН, над научной систематизацией которых уже несколько лет трудятся профессионалы, В.П. Кузнецова и Е.В. Марковская. Их опыт в какой-то мере пригодился и автору данной статьи. Но с самого начала стало ясно, что автору придется идти собственной дорогой. Достаточно указать, что систематизация проводится фольклористами отдельно по русскому национальному фольклору, прибалтийско-финскому (карелам и вепсам), отдельно по саамскому фольклору, тогда как без графы, называющей описываемые в документе этносы, этнографический указатель теряет всякий смысл. Кроме того, в этнографическом указателе нет места графам «название или первая строка произведения», «исполнители» и т. п. На всякий случай приведу пример того, по каким параметрам описывается содержание архива фонограмм ИЯЛИ. Возможно, наш опыт пригодится кому-либо из специалистов.

№ Кассеты / диска	№ ед. хранения	Название или первая строка произведения	Жанр, тема	Исполнители	Место записи	Собиратели	Год записи	Листы в оригинале / электронная версия	Листы в копии	Примечания
1.	1.	Ермак Тимофеевич	Былина «Илья Мур-ц и Калин-царь	Феофанов И. Т., 1869 г. р.	Авдеевский с/с, д. Климово	Чистов К. В.	1938 июль	001-004об	1-8	

Для представления материалов дел этнографического и этносоциологического характера в компактном виде автором была разработана таблица, состоящая из 6 колонок.

В колонке первой указывается единица хранения, то есть номер фонда или разряда, номер описи, а также номер дела, в соответствии с принятой в Научном архиве КарНЦ РАН системой фиксации документов. Кроме того, в этой колонке отмечено количество листов, содержащееся в деле (документе). Исключение составляют первые строки этой колонки для каждого нового разряда или фонда.



В них указываются все номера дел этнографического характера внутри конкретной коллекции (разряда или фонда).

Во **второй колонке** указано время создания документа или время его поступления в НА КНЦ. В начальной строке этой колонки, открывающей каждый очередной разряд или опись, указаны хронологические рамки только той части разряда или фонда, которая представлена работами этнографического плана.

В **третьей колонке** даны фамилии и инициалы составителей (авторов или собирателей) каждого дела, если они были установлены. В начальной строке каждого нового разряда или описи указаны категории составителей, авторов либо наименование научного подразделения, из дел которого состоит данный разряд или данный фонд. При наличии внутри разряда или фонда особо выделенных разделов, указываются наименования этих разделов, некогда присвоенные им работниками архива.

В **четвертой колонке** показана география содержания документа. Указывается для зарубежья страна, для России — губерния, республика или область, уезд или район, сельский приход, сельский совет или сельская администрация, поселение. Названия поселений приводятся в том виде, в каком они указаны в документе. В случае необходимости в графу вводятся пояснительные термины географии документа (Поморье, Заонежье, Сегозерье и т. п.). Именно эта колонка автору представляется наиболее значимой при поиске этнографических сведений по народной культуре локальных групп. Поскольку в данной графе указаны конкретные поселения и локальные территории Карелии, нетрудно выяснить, насколько много или мало информации имеется о них в целом по всем разрядам и фондам НА КНЦ. Кроме того, в графе «география содержания документа» наглядно отражены все те случаи, когда запись, выполненная, например, в Карелии, отражает этнографическую ситуацию Вологодской области, тогда как из наименования документа такой вывод сделать не представляется возможным.

В **пятой колонке** приводится название коллекции (разряда или фонда) либо документа (дела). Название коллекции дается только в первой строке каждого разряда, фонда или раздела коллекции. Название дела внутри коллекции приводится в соответствии с тем, как оно озаглавлено автором документа или собирателем.

В **шестой колонке** указывается этнос или этносы, которые описываются в документе (например: народы СССР, русские, карелы, вепсы и т. п.), а также дается краткая характеристика содержания документа. Наименования этносов всегда представлены в начале. Для удобства восприятия именно этой информации они выделены жирным шрифтом. Краткая характеристика содержания документа этнографического характера содержит специфическую этнографическую терминологию, за которой скрывается более широкое ее содержание. Запись «**материальная культура**» означает, что в деле дано широкое описание традиции, включающей занятия населения, а именно: земледелие, скотоводство, рыболовство, охоту, крестьянские промыслы и торговлю. Запись «**хозяйственные обряды**» означает наличие описания хозяйственной магической практики, связанной с земледелием, скотоводством,

рыболовством, охотой, реже — с домашними промыслами и торговлей. Запись «**семейные обряды**» означает наличие широкого описания традиции в области родильных, крестильного, свадебного и похоронно-поминального обрядов. Если документ содержит **узкое описание традиции**, то в строках этой колонки делается конкретное указание на наличие описания по более узкой традиции (охота, рыболовство и т. д.). В документах с преобладанием материалов этносоциологического или исторического характера обязательно указывается наличие конкретных материалов по традиционной этнографии. Для **фольклорных «вкраплений»** в дела этнографического содержания всегда указывается жанр содержащегося в документе произведения, например, причитания свадебные и похоронные, песни свадебные и лирические, заговоры и т. д. В данной графе могут содержаться и иные пояснительные слова, которые автор посчитал нужным употребить для характеристики материалов (например, о языке, на котором составлен документ, опубликован ли документ и другие).

Приведем пример:

Единица хранения (№ фонда или разряда, описи, дела), кол-во листов	Время создания документа или поступления в архив	Составитель (автор) документа или собиратель	География содержания документа (губерния, республика, область, уезд, район, приход, сельский совет или сельская администрация, поселе- ние)	Заголовок документа	Описываемые в документе этносы. Краткое содержание документа. Жанровая характеристика фольклорных и иных «вкраплений» в документ,
Разряд VI, опись 1, дела №№ 1–37	1929	Студенты этнографического отделения ЛГУ	Автономная Карельская Советская Социалистическая Республика (АКССР), Петрозаводский (Прионежский) р-н	Материалы экспедиции Карельского этнографического музея «Карельская экскурсия» 1929 г., с. Шуя Петрозаводского района АКССР	Русские и карельская Коллекция включает полевые дневники с фольклорными этнографическими и иными записями
Разр. VI, оп. 1, д. 19, 29 л.	1929	Нескучаева В. Д.	АКССР, Петрозаводский (Прионежский) р-н, Шуйский с-т (Шуя, Пустошь, Лембачева, Еременская, Фофаново, Выморская, Намоева, Конюково)	Дневник 1929 г., с. Шуя Петрозаводского р-на АКССР. Карельская экскурсия	Русские и карельская Поселения, жилище, пища, праздники, свадебные причитания, частушки, сказки волшебные и детские, молодежные обряды и любовные заговоры

В результате проведенной работы сведения этнографического характера были выявлены в разрядах хранения XI (опись 2), VII (опись 1), VI (опись 1, 6), а также в фондах хранения 1 (описи 5, 6, 20, 29, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 45 и 50) и 26 (опись 1)<sup>1</sup>. Краткий вариант, если он будет опубликован, представит этнографические характеристики более чем 950 дел. При этом общий объем работы составил бы 190 листов альбомного формата А4. Подготовлен и более пространственный электронный вариант работы, включающий дополнительно дела этнографического содержания из восьми личных фондов бывших сотрудников ИЯЛИ. Причем личный фонд Р. Ф. Никольской (Тароевой), например, состоит из 337 дел, что на четверть увеличило бы общий объем предполагаемой публикации. Поэтому о полном издании работы на бумажном носителе речь идти, скорее всего, не может.

Возникает вопрос: зачем вообще нужна такая работа на бумажном носителе? Не легче ли иметь ее полный электронный вариант, размещенный для удобства в интернете? Ответ, увы, отрицательный. Против таких подходов выступили работники архива КНЦ и дирекция ИЯЛИ, которые считают, что собранной информацией в современных условиях должны пользоваться только профессионалы. Для них ограничений нет, иначе не избежать наплыва дилетантов, который парализует и так весьма затрудненную работу НА КНЦ.

Конечно, не имея под рукой электронного или бумажного текста нашего путеводителя «Этнографическое собрание в фондах Научного архива Карельского научного центра», крайне трудно оценить его методическую значимость. Но бесспорно то, что методически правильнее будет для нынешних и будущих этнографов-традиционалистов переключиться с безоглядной собирательской работы на изучение того корпуса этнографических данных, который уже собран в архивах. Уже пора поставить вне закона научные ссылки на информацию, которая «хранится в личном архиве автора», особенно в тех случаях, когда не указываются год и место записи, номер полевого дневника или тетради и лист в дневнике или тетради, на котором сделана сама запись. Архив должен быть публичным, а лучше научным: в каждом архиве все документы должны быть учтены и систематизированы для ответственного хранения и использования.

<sup>1</sup> В Ф. 26, оп. 1 представлены записи А. Н. Линевского 1920–1940-х годов, а также главная из неопубликованных работ репрессированного С. А. Макарьева «Вепсский фольклор».



## ГРУППА В ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ НОМЕНКЛАТУРЕ КАВКАЗА

В настоящей статье предполагается рассмотреть, каким образом через имеющиеся в отечественном кавказоведении систематизированные списки этнонимов отражается существование этнической / этнографической группы в региональном пространстве Кавказа.

Базовым является общее определение понятия группы. Л. С. Клейном предложено в соответствии с постулатами формальной логики считать, что группа — любая совокупность объектов, объединенная некой общей характеристикой или выделением по некоторому единому для совокупности принципу<sup>1</sup>. Таким образом, существует совокупность элементов, т. е. группа, обладающая признаком (или признаками) и есть совокупность — группа, наделенная наблюдателями признаком (признаками). В этой трактовке понятие группы может быть отнесено к любому уровню рассмотрения: и целостному образованию, и к компоненту целого.

В определении группы, которым принято пользоваться в этнологии, совмещаются оба вида формального определения, что заложено в определении Ф. Барта: этническая группа это общность, отделяемая от такой же общности на основании признания внутренней идентичности и использования для этого релевантных культурных признаков<sup>2</sup>. Обычным в отечественной науке является представление о группе как о части целого. Отмечается, что данная позиция рассматривается в соответствии с традиционалистским или модернистским дискурсами в науке. При соблюдении модернистского дискурса признается реальность группы, имеющей различные социальные основания, но не реальность этноса, в который группа входит. Традиционалистский дискурс поддерживается поиском ускользающих дефиниций этнической общности и признанием наличия этнического самосознания определяющим фактором в отношении этноса<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Клейн Л. С. Археологическая типология. Л., 1991. С. 359.

<sup>2</sup> Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий // сб. статей / Под ред. Ф. Барта. М., 2006. С. 11–19; Сусоколов А. А. Структурная самоорганизация этноса // Расы и народы. М., 1990. № 20. С. 5–36.

<sup>3</sup> Филиппов В. Р. Фантом этничности (мое пост-конструктивистское непонимание этнической идентичности) // Дневник Алтайской школы политических исследований. № 22; Современная Россия и мир: альтернативы развития (этноконфессиональные конфликты и вызовы XXI века) материалы междунар. научно-практич. конференции «Современная Россия и мир: альтернативы»

В соответствии с первым подходом, группы признаются реально существующей частью слагаемой воображаемой ассоциации. В соответствии со вторым, группы выделяются внутри реальной этнической общности. Группы выделяются по признакам, которые легче обнаружить у части общности, чем у самой общности: по вариациям в культурных нормах, включая материальную культуру, общественные установки и прочее, а также по признакам локализации в физическом (территориальная локальность) и социальном (например, конфессиональные, диалектные, сословные и прочие различия) пространствах. Различия между модернистским и традиционалистским подходами нивелируются, если сконцентрировать внимание на такой этнической общности (группе), которая обычного называлась субэтнической группой. Для модернистского подхода такая группа — реальность, используемая в объединительных практиках, для традиционалистского — показатель предела деления этноса на элементарные компоненты, сохраняющие свойства этничности. Представители обоих подходов признают, что группа — форма удержания этнографического разнообразия<sup>4</sup>.

Ю. В. Бромлей предлагал различать *этнические группы* как обладающие этническим (субэтническим) самосознанием, и этнографические группы как выделяемые путем специального этнографического исследования. Иллюстрируя тезис, он привел пример казаков как этнических групп русского народа, а северных и южных великорусов — как его этнографических групп<sup>5</sup>. Им же было предложено выделять этносы — основные этнические подразделения, совокупности людей, обладающие наибольшей интенсивностью этнических свойств; *элементарные этнические единицы*, части основного этнического подразделения, представляющие предел делимости последнего; макроэтнические общности, охватывающие несколько основных подразделений<sup>6</sup>. Позднее при дальнейшей разработке структуры этноса Ю. В. Бромлей ввел синонимичное понятию «группа» понятие «этническое подразделение»<sup>7</sup>, так же как и несинонимичное (по формулировке) понятие «промежуточное этническое подразделение». Под последним понималась культурная общность, у которой этнические свойства выражены с меньшей интенсивностью, чем у основных этнических подразделений, и которые являются их составными частями<sup>8</sup>. В данной трактовке мы имеем таксономическую последовательность «Этнос» — «[суб]этническое подразделение», включающее в себя как «этнические», так и «этнографические группы». Следовательно, «субэтнос» выступает научным конструктом, связующим

развития (национальная, региональная идентичность и международные отношения) / Под ред. Ю. Г. Чернышова. Барнаул, 2006. С. 167–171 (URL: <http://ashpi.asu.ru/studies/2005/flppv.html>).

<sup>4</sup> Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 148.

<sup>5</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 33.

<sup>6</sup> Бромлей Ю. В. Опыт типологизации этнических общностей // Советская этнография. 1972. № 5. С. 61–81.

<sup>7</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография... С. 33.

<sup>8</sup> Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии (очерки теории и истории). М., 1981. С. 49.



явления «этническая группа» и «этнографическая группа» на основе объединяющих абстракций и рефлексией исследователей на присутствие парциальных признаков. Существуют два варианта представления субэтносов:

1. этносы состоят из субэтносов (например, иронцы и дигорцы являются двумя субэтносами осетин) или

2. субэтносы дополняют этнографическую структуру этноса (например, айрум, карапахи, падары, шахсевены, карадагцы, афшары и др. являются своеобразными компонентами общности азербайджанцы и субэтносы азербайджанцев.

Присутствует позиция, исходя из которой предлагается отказаться от употребления понятийного абстрагирования, совместив термины субэтнос и этническая группа. В этом случае обозначаются «субэтнические группы» — общность людей, составляющая часть этноса, занимающая компактную территорию и обладающая в силу этого культурной и языковой спецификой и элементами общего самосознания этнического» и «этнографические группы» — локальное подразделение этноса, отличающееся языком (диалектом, говором) и отдельными элементами культуры, но не имеющего своего самосознания этнического»<sup>9</sup>. Одним из следствий такого подхода можно считать развитие дихотомии *etic* (внутренний взгляд на структуру явления — внутренний дискурс) и *emic* (внешний взгляд на структуру явления — внешний дискурс), что является развитием подхода к определению групп в т. ч. и с точки зрения признания формального (общенаучного) подхода.

Внешний дискурс включает внутренний (этнoграфами учитывается наличие самосознания членов этнической группы и этноса как доказательство наличия группы, но стремится к выработке собственных критериев (особенности культуры, язык, локальность и т. п.). Поэтому методологически этническая группа является частным случаем этнографической группы, выделяемым по признаку присутствия группового самосознания, и при этом самым надежным приемом верификации этничности (принятие оценки *emic*), но реальность группы в любом случае определяется по другим признакам (использование приемов *etic*). Методы объединяются признанием наименования группы (фиксация этнонима, субэтнонима) и образованием именклатуры групповых названий.

Предлагаемые в отечественной науке принципы выделения этнографических групп применимы и к этническим, т. е. распространяются в целом на субэтносы. Под «этнографическими группами», как известно, принято было понимать те локальные (внутренние) подразделения народа-этноса, у которых имеются отдельные специфические элементы культуры. По наиболее общему определению, предложенному в 1970-х гг., этнографические группы образовывались в результате ассимиляции инонациональных общностей, при слиянии различных этносоциальных образований в общность (в оригинале — племен в народность), при длительном

<sup>9</sup> Козлов В. И. 1) Субэтническая группа // Народы России: энциклопедия / Под. ред. В. А. Тишкова. М., 1994. С. 461; 2) Этнографическая группа // Народы России: энциклопедия. С. 466.



отрыве части народа от основного этнического массива<sup>10</sup>. Чуть позже было отмечено, что этнографическими являются группы, образовавшиеся в результате:

1. отрыва части народа от основного этнического массива и ее сохранения,
2. ассимиляции отделившейся группы другим этносом (в примере — включение групп иноэтничного происхождения в состав русского народа),
3. сохранения внутри этнополитической общности различий, унаследованных от разных этносоциальных общностей прошлого (в примере — сложение этнических сообществ туркмен и хакасов),
4. доминанты территориальной разобщенности (в примере сохранение субэтносов грузин)<sup>11</sup>.

Согласно данной позиции, субэтноты образуются вследствие действующих порознь или совместно процессов бифуркации, консолидации и интерференции, динамика которых может быть прослежена. Так как результатом названных процессов считается образование этнических общностей, логично представить субэтноты и этнографические группы этногенетическими компонентами общности<sup>12</sup>. Подобное обобщение не способствует раскрытию природы субэтносов. Вследствие этого и сам ученый, предложивший считать этнографические группы (субэтноты) объектами этнической истории, подчеркнул, продемонстрировав при выделении субэтносов переход на социально-экономический принцип оценки явления, что этнографические группы выступают в первую очередь как крестьянские общности, конституирующиеся по признаку хозяйственно-производственной замкнутости<sup>13</sup>.

Отметим парадигму выделения в крупном полиэтническом пространстве, объединяющем в государственном взаимодействии народы различных историко-этнографических областей, так называемых малых этнических групп, то есть «этнических общностей, живущих в территориальном и хозяйственном отрыве от основного массива материнского этноса, расселенных дисперсно или компактно на определенной территории и находящихся относительно длительное время в численно превосходящем иноэтничном или полиэтничном окружении»<sup>14</sup>.

В одном из современных высказываний о природе этнических групп есть предложение отказаться при их определении от этнической парадигмы, отметив, что малые этнические группы могут быть подведены под предмет исследования культурной антропологии<sup>15</sup>. Отметим, что и в числе ранее предлагавшихся классификаций

<sup>10</sup> Большая Советская энциклопедия. 2-е изд. М., 1949. Т. 49. С. 249; Бромлей Ю. В. Этнос и этнография... С. 32.

<sup>11</sup> Проблемы этнической географии и картографии / Отв. ред. С. И. Брук. М., 1978. С. 23.

<sup>12</sup> Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М., 1998. С. 148.

<sup>13</sup> Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. С. 147.

<sup>14</sup> Кузеев Р. Г., Бабенко В. Я. Малые этнические группы: основные этапы этнокультурного развития (по материалам СССР) // Сов. этнография. 1985. № 4. С. 14.

<sup>15</sup> Белков П. Л. Понятие «малые группы» и объект исследования этнографии // Малые этнические и этнографические группы: историческая этнография. СПб., 2008. Вып. 3. С. 95.

этнографических групп (субэтнотосов) принцип выделения группы был далек от этнической парадигмы. Так, например, Т. Жданко выделялись локальные и генетические группы<sup>16</sup>, С. А. Токаревым — областные, местные, обособленные<sup>17</sup>, в качестве коллективного мнения — собственно группы и подгруппы, а также более мелкие своеобразные группы<sup>18</sup>. В связи с этим представляется показательной точка зрения Р. Ф. Итса, предлагавшего применять термин этническая группа к «общности по происхождению, языку и культуре, которая может соотноситься с понятиями племенная народность, но которая, в свою очередь, может характеризовать и такой этап этнического развития, когда нельзя дать дефиницию этому развитию»<sup>19</sup>.

Показательным является последний опыт преодоления хаотичности терминологических представлений, предпринятый при классификации субэтнотосов русскими. Авторами были предложены следующие их типы:

1. субэтнотосы, возникшие на конфессиональной основе,
2. субэтнотосы, оторвавшиеся от основного массива этноса и сохранившие в условиях изоляции от соседнего иноэтничного населения ряд архаичных черт русской культуры,
3. субэтнотосы смешанного происхождения,
4. субэтнотосы, образованные обрусевшими переселенцами,
5. субэтнотосы, представляющие группы славяно-русского населения, сохранившегося на юге европейской России после татаро-монгольского нашествия,
6. субэтнотосы, входящие в состав казачества,
7. группы южно-русского населения, сформировавшиеся на основе ранних переселенцев на юг европейской России.

Данные типы, выделенные по различным основаниям, предлагаются для замены таких нечетких понятийных образований, как этнотерриториальные, местные, локальные. В дополнение предлагаются приемы классификации, объединяющие указанные группы в категории: 1) русских, не смешавшихся с другими народами и 2) русских-метисов, а также типы субэтнотосов, образовавшихся на сословной основе<sup>20</sup>.

Предложенная классификация предлагает систематизацию, созданную благодаря привлечению разных оснований группировки. Предел ее расширению положен неопределенностью номенклатуры локальных наименований субэтнотосов русских и тем, что описывается конечный на определенный период итог этнической истории русских.

<sup>16</sup> Жданко Т. А. Специфика этнических общностей в Средней Азии и Казахстане // *Расы и народы*. М., 1974. Вып. 4. С. 10–26.

<sup>17</sup> Токарев С. А. *Этнография народов СССР*. М., 1958. С. 30–33.

<sup>18</sup> *Народы Европейской части СССР*: В 2-х т. М., 1964. Т. 1. С. 143–147.

<sup>19</sup> Итс Р. Ф. *Этническая история юга Восточной Азии*. Л., 1972. С. 9.

<sup>20</sup> Бузин В. С., Егоров С. Б. Субэтнотосы русских: проблемы выделения и классификации // *Малые этнические и этнографические группы: историческая этнография*. СПб., 2008. Вып. 1. С. 308–346.



Следовательно,

1. число групп (субэтносов) определяется существующим или принятым перечнем групповых названий,
2. для типологических построений список типов открыт, и для другой этнической общности он может быть другим,
3. ограниченность списка определяется тем, что его компоненты объединены признаком этногенетической общности.

На образовании субэтнических единиц сказывались процессы межэтнического взаимодействия, имевшие пространственную и временную специфику. Так, появление только что называвшихся субэтносов русских происходило как процесс колонизации русскими внешнего поликультурного пространства и расширения их этнической территории. Другим видом пространственного расширения с образованием субэтнических групп являлось формирование диаспорного существования части этноса. Существует возникшее в силу особого внимания к проблемам диаспоры представление, что диаспора — это те меньшинства, т. е. малочисленные разделенные группы, которые образовались в результате этнической эмиграции<sup>21</sup>.

В дефиниции малых этнических групп любого происхождения входят признаки субординированности, наличия культурно-бытовых отличий, осознания наличия этих отличий (двойное самосознание) и эндогамности<sup>22</sup>.

В связи с возможным расширением списка типов субэтносов нельзя не упомянуть, что для эпохи глобализационных процессов принцип этногенетического определения субэтносов подвергается сомнению. Примером сомнительности может служить сложение такого субэтноса как так называемые «русские евреи». Принято признаками этой этнографической группы считать «двуцивилизованность» — или принадлежность к идишистской культуре штетла и культуре образованных слоев российского города<sup>23</sup>. Н. В. Юхневой было показано, что фактически еврей в Советском Союзе был не человеком двух культур, а человеком русской культуры с еврейским самосознанием, т. е. проявляющим интерес к еврейским проблемам<sup>24</sup>. Осталось указать, что для формирования данной этнографической группы не были использованы этнические традиции обеих групп, напротив, сыграло роль обращение к деэтнизированной урбанистической культуре индустриального общества.

В начале XX в. была сформулирована классификационная схема этносов и субэтносов Н. Я. Марра, фактологической основой которой явился перечень народов, полученный в результате работы Комиссии по изучению племенного состава населения

<sup>21</sup> Мелконян Э. Диаспора в системе этнических меньшинств // Диаспоры. 2000. № 1–2. С. 11.

<sup>22</sup> Бондарь Н. И. Малые этнические группы: к проблеме типологии // Малые этнические и этнографические группы... С. 101.

<sup>23</sup> Маркиш Ш. В двух мирах // Еврейский журнал. Москва — Нью-Йорк — Тель-Авив — Женева. 1991. № 2. С. 89–90.

<sup>24</sup> Юхнева Н. В. Русские евреи как субэтническая группа: постановка вопроса. Препринт. М., 1997. Вып. 34. С. 3–12.



России<sup>25</sup>. Для Н. Я. Марра, обращавшего внимание на языковые особенности и, следовательно, на объяснение и учет этнонимов, выделение этнических общностей и их группировка определялись явлениями этнокультурной жизни исторического порядка<sup>26</sup>. Его взгляд был обращен туда, где были сконцентрированы факты этнической истории. Он писал: «Когда дело имеем с остатком целой народности, ее малочисленным пережитком,... такой пережиточный народец... мог получить ряд новых наименований, из коих ни одно не имеет реально определяющего его этническую природу значения»<sup>27</sup>. Этнические названия рассматривались как явления двойного порядка, языкового и пространственного, поэтому они должны были получить топографическое подтверждение, так как этнические названия часто носят населенные пункты, селения, местечки, области, горы и реки<sup>28</sup>. Данная этнографическая позиция, заключающаяся в признании за этнонимом территориальности, имеет историческое обоснование в длительной привязке этнической группы к определенной местности. Локализуются Н. Я. Марром как этнографические и признаки хозяйственно-культурной деятельности («масло в Дидои готовят только в одном селении Гинух, в остальных селах лишь сыр»<sup>29</sup>) Территориальную привязку группы он связывал только с историческим прошлым, понимая эту связь как результат выделения геоэтнических единиц, обусловленных существованием бытовых факторов и социальных норм, связанных с территориальной природой<sup>30</sup>. Локальные группы сводились в ландшафтные зоны («участки лика земли»): материковые, приморские, горные, плоскостные, водораздельные, низменные, перевальные, участки с воротами-проходами. В процессе этногенеза эти зоны, наполнялись народами, в целом, не местного происхождения по отношению к населению Кавказа. Территориальные связи признавались важнее административных границ<sup>31</sup>.

В другом отношении Н. Я. Марром проводилась группировка этнических общностей по языковым категориям и культурно-историческим принципам, согласно которым выделялись: 1) яфетическая семья чистого типа (кавказские языки): подразделяемая по лингвистическим и на сибилантную ветвь: свистящие (восточно-грузинские) и шипящие (западно-грузинские) языки и спирантную ветвь: лезгинские, чеченские, адыгейские языки; 2) яфетически-ариевропейская (кавказско-индоевропейские) семья гибридного типа, делящаяся ниже на метисованных наследников яфетодов (армяне) и ариоевропейцев (курды, осетины, персы, и др.), 3) гибридная семья горских и плоскостных турок (тюркские языки).

<sup>25</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа. Классификация народов Кавказа (рабочий проект). Петроград, 1920. С. 1–64.

<sup>26</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 7

<sup>27</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 8.

<sup>28</sup> Марр Н. Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. С. 21.

<sup>29</sup> Марр Н. Я. Кавказские племенные названия и местные параллели. С. 21.

<sup>30</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 9–10, 18, 23.

<sup>31</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 14

Вне данных принципов было предложено на этнополитическом основании выделить категории народов-колонистов: «религиозных» (сирийцы-айсоры) или торговых (греки, евреи); «государственно влиявших» на этнический состав Кавказа (персы, греки, сирийцы — наследники Персидской империи; кайтагцы — наследники Золотой орды, турки, греки — наследники Оманской империи, русские и т. п. — представители народов Российского государства); «кочевников-вселенцев» (цыгане, ногайцы)<sup>32</sup>.

Н. Я. Марром были созданы две классификационные многофакторные схемы. В одной из них использовались языковой и территориальный принципы выделения и группировки этнических общностей<sup>33</sup>, в другой языковой и так называемый признак «историко-культурного самоопределения», которым было выделение как по религиозным особенностям, так и по языку межкультурного или религиозного общения, а также по внешнекультурным ориентациям. Во втором случае было учтено и явление самосознания, но с внешней его оценкой, полностью выведенной исследователем: «самоопределившиеся» и «самоопределяющиеся коллективы» по национальному или по религиозному принципу<sup>34</sup>. Второй список, в отличие от первого, получился нечетким; добавление к нему совокупности национально-экономических групп еще сильнее разрушило схему. В то же время первый список включает большее число этнических наименований, среди которых субэтнические и этнические общности (в том виде, в котором производится современное разделение) рассматриваются Н. Я. Марром как образования одного уровня. В подготовленной Н. Я. Марром «этнографической» классификации за группу принимается локальное образование, относительно которого им доказывается языковое своеобразие (пример: народы Дагестана: кюринцы, табасаранцы, агулы, рутулы...ботлихцы, годоберинцы, ... хваршины и т. д.<sup>35</sup>), или внутри языковой общности на любом основании выявляются локальные группы (пример, армяне: салмасские, хойские, ...айратские, ширакские, джавахские, месхийские, сомхитские и т. д.<sup>36</sup>).

В 2004 г. был опубликован словарь «Языки, религии, народы Кавказа»<sup>37</sup>. Подготовивший его И. В. Кузнецов увидел свою задачу в обобщении огромного корпуса материалов и источников, накопленных за более чем двухсотлетний период отечественного и зарубежного кавказоведения, а также в подготовке наиболее полного на сегодняшний день перечня не только «угрожаемых языков», но и «всех групп (лингвистических, религиозных этнических), населяющих Кавказ», сделав это «в соответствии

<sup>32</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 26–33.

<sup>33</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 43–49.

<sup>34</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 50–61.

<sup>35</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 44–45.

<sup>36</sup> Марр Н. Я. Племенной состав населения Кавказа... С. 46.

<sup>37</sup> Кузнецов В. И. Материалы к дальнейшему учету и описанию угрожаемых языков, коренных и малочисленных народов Кавказа (словник «Языки, религии, народы Кавказа») // Бюллетень: Антропология, Меньшинства, Мультикультурализм / Под ред. И. В. Кузнецова и др. Краснодар, 2004. № 6. Март. С. 58–81.



с методологией и концепциями современной науки, учитывая дискуссионный характер многих из них»<sup>38</sup>. В итоговый перечень, «включающий «метаэтносы», «этносы», «субэтносы», этнолингвистические, этноконфессиональные и этносоциальные группы... вошло 893 названия, в т. ч. 115 из них полные или почти полные синонимы к каким-либо другим названиям в списке... в 778 оставшихся надо выделить... идентичности, которые всегда выбирают в зависимости от момента»<sup>39</sup>. Данный словник представляет собой весьма полное пособие, созданное в результате кабинетного исследования и позволяющее найти по классификационной позиции языковую, конфессиональную или иную общность субэтнического порядка.

Действительно предлагается выделение групп по языковому, конфессиональному принципам и приемы разделения этноса на субэтнические группы. Отметим, что перечень таких групп может быть только относительно полным. Невозможность достижения абсолютной полноты объясняется разными причинами, в т.ч. тем, что наличие разных схем классификации материала приводит к различному числу входящих в схемы таксономических единиц, вследствие чего тому, кто готовит такой список, невольно приходится делать выбор.

Приведем только один пример, выборочно представляющий данные таблицы 1.1.1. язык-диалект(этнолект)-субдиалект (говор): касающийся внутреннего членения чамалинского и чеченского языков<sup>40</sup>. В чамалинском языке отмечены два диалекта: гакваринский (верхнегакваринский, нижнегакваринский, гадыринский, квенхский говоры) и гигатльский, т. е. 5 единиц. В чеченском выделяются только диалекты аккинский, галанчоожский, итумкалинский, кистинский, мелхистинский, плоскогорный, чеберловский (7 единиц). Сопоставим эти материалы с данными издания, указывающего на схематизацию явления по своей сути, а именно, на статьи Лингвистического словаря. В статье Ю. Ю. Дешериева о чеченском языке указываются те же диалекты, и ничего не говорится о говорах.<sup>41</sup> В статье о чамалинском языке М. Е. Алексеева говорится о тех же двух диалектах, но не упоминается о квенхском говоре<sup>42</sup>. В. И. Кузнецов в последнем случае сделал выбор в пользу признания за каждым сельским обществом языкового своеобразия, этих обществ у чамалалов выделяется именно пять<sup>43</sup>. Применение такого же подхода к классификации языковых групп чеченцев привело бы к увеличению таксономических единиц. Если бы учитывались говоры, то по схеме И. Ю. Алироева присутствовали бы в чеченском языке групповые дефиниции — диалекты: аккинский, галанчоожский, итумкалинский

<sup>38</sup> Кузнецов В. И. Материалы к дальнейшему учету... С. 58.

<sup>39</sup> Кузнецов В. И. Материалы к дальнейшему учету... С. 73.

<sup>40</sup> Кузнецов В. И. Материалы к дальнейшему учету... С. 62.

<sup>41</sup> Дешериев Ю. Д. Чеченский язык // Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред В. Н. Ярица. М., 1990. С. 581

<sup>42</sup> Алексеев М. Е. Чамалинский язык // Лингвистический энциклопедический словарь. С. 577-578

<sup>43</sup> Гаджиев Г. А. Чамалалы // Народы Дагестана / Отв. ред. С. А. Арутюнов и др. М., 2002. С. 223.



кистинский, плоскостной, чеберловский; и субгрупповые дефиниции — говоры: веденский, горно-аккинский, майстинский, мелхистинский, надтеречный, хилдихаройский, шаройский, шатойский, эрстхойский и др.<sup>44</sup> Если бы учитывались языковые различия относительно групп социально-территориального единства, т. н. тухумов, с которыми связывают диалектные различия чеченского языка, то число групп возросло бы до девяти<sup>45</sup>.

В той части работы, которая касается разделения этноса на субэтнические группы, И. В. Кузнецов начинает с выделения двух категорий этносов, а) новых сложившихся или продолжающих образовываться в регионах межэтнического взаимодействия и б) тех, кого он не обозначил особым названием, но имел в виду как сложившихся ранее. Относительно категории последних предлагается видеть в качестве принципа деления на группы использование территориального основания («народы, которые распадаются на территориальные группы, сильно зависящие от административного деления, существующего или существовавшего прежде») и территориально-локальные группы: «образующие название по топонимическому или ойконимическому принципу») и «племенного» устройства (внутренние различия лежат «в плоскости семейно-родственных отношений»). Автор считает, что это различие связано с делением народов Кавказа на христианские и мусульманские<sup>46</sup>, с чем можно согласиться в качестве только ради признания факта разделения.

Далее субэтническая классификация армян проводится с привлечением принципа топонимического обозначения (армяне западные: ардвинцы, армяне Эрзинджана, байбуртцы, ...; армяне Карабаха, ... армяне крымские, ... армяне понтийские: дженикцы, ордуйэци, снапцы, трапизонцы... и т. п.). Но уже в отношении также христиан, грузин (имеретинцы, кахетинцы, мегрелы и пр.) этот принцип обретает сомнительность, т. к. например, имеретин — житель Имеретии, что переводится с грузинского как «страна (*эти*) имеров». Аварцы (мусульмане) классифицируются по принципам обозначения субэтнических групп по союзам вольных обществ и домену аварского хана: Ггумбет, Хунзах, Салатау, Мукратль, Технуцал, Ункратль и т. п.), что является признаком «административного деления, существующего или существовавшего прежде».

Особо показательна, хотя и в несколько другом плане, субэтническая классификация осетинского этноса:

Осетины

Иронцы

Алагирцы

Сидамонцы

<sup>44</sup> Алироев И. Ю. Сравнительно-сопоставительный словарь отраслевой лексики чеченского и ингушского языков и диалектов. Махачкала, 1975. С. 3.

<sup>45</sup> Чеснов Я. В. Быть чеченцем: личность и этнические идентификации народа // Чечня и Россия: общества и государства. М., 1999. С. 63–101.

<sup>46</sup> Кузнецов В. И. Материалы к дальнейшему учету... С. 69–70.

Царзонцы  
Кусагонцы  
Мизурцы  
Наро-Мамисонцы  
Зругцы  
Зарамагцы  
Закинцы  
Тагаурцы  
Дигорцы  
Царгасадцы  
Донифарс  
Куртатинцы  
Цмитинцы  
Кударцы  
Туальцы.

Список эклектичен и содержит явные ошибки (очевидно, по опечатке дигорцы оказались в середине списка компонентов другого субэтноса — иронцев, а кударцы и туалыцы были уравнены с иронцами и дигорцами). Так, Сидамонцы, Царазо, Кусагонцы являются эпонимами, распространенными на весь иронский субэтнос, царгасадцы являлись социальной категорией в дигорском обществе, мизурцы, магцы, закинцы, цмитинцы и др. были жителями соответствующих горских обществ. Перечень этих обществ, если следовать материалу, изложенному крупным знатоком осетинской этнографии Б. А. Калоевым, мог бы быть намного больше.

Данный пример парадоксально, но свидетельствует о том, что стремление к составлению наиболее полного перечня этносов, субэтносов и субэтнических групп реализуется в накоплении и классифицировании названий групп, полученных из работанных источников, которыми являются публикации отечественных и зарубежных кавказоведов. Поэтому в списке И. В. Кузнецова около 13 % названий являются полными синонимами. На сегодняшний день сводка И. В. Кузнецова — самый полный перечень этнических и субэтнических названий, собранных по публикациям. В нем имеются пробелы, что неизбежно, в том числе и потому, что, как отмечает ее автор, «разные явления могут объединяться в одну категорию в рамках научной классификации»<sup>48</sup>.

Таким образом, в *этнографической* сводке И. В. Кузнецова выделены как чуждые народов-этносов группы, отмеченные диалектными обозначениями, обозначения конфессиональной выделенности и группы, имеющие локальность любого характера. Относительно последних сделан акцент на два вида локальности, которые как представляется, следует понимать как:

<sup>47</sup> Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. М., 1971. С. 35–64.

<sup>48</sup> Кузнецов В. И. Материалы к дальнейшему учету... С. 70–73.

1. локальность, обозначенная перенесением социального пространства на физическое;

2. локальность, обозначенная перенесением признаков физического пространства на социальное.

В первом случае характеристики местности не обозначаются или не могут быть обозначены, как бывает в горском отношении к пространству, границы и наполнение которого слишком иррегулярны. Имеет значение, что так относятся к физическому пространству члены т. н. вольных обществ, т. е. союзов сельских общин горцев Северного Кавказа и Дагестана, сохранявшие благодаря взаимодействию родственников (реальных или номинальных) в различной степени независимость от центров [феодальной, в прошлом] власти. Родственные союзы, функционируя в диаспорном расселении, как показал пример с чеченскими фамилиями-тайпами, показывают способность к функционированию и без привязки только к определенной территории.

Во втором случае используются признаки местности, поэтому возникает представление о том, что использован топонимический принцип, хотя обозначается и местность (например, армяне-ереванцы) и место, или собственно *топос*, как в случае с грузинами-мохевцами — «жителями ущелья», чеченцами-ичкеринцами — «обитателями Срединной земли», адыгами-хетугами (хегаками) — «жителями побережья». Так же там, где действовал принцип государственного подчинения, устанавливался топонимический подход, такое обстоятельство сыграло решающую роль в генезисе обозначения субэтнических групп армян, перечисленных И. В. Кузнецовым.

Цитируемый словник был опубликован в издании Центра Кавказско-Понтийских исследований, работы которого в значительной степени направлены на изучение малочисленных субэтнических групп Краснодарского края.

И. В. Кузнецов в одной из работ, оперируя понятием меньшинство, выделяет этнические подразделения Краснодарского края. За исключением рубрики коренные народы, остальные названные общности подходят под определение субэтнической и / или этнографической группы:

1. этнические сообщества, которые «гораздо скромнее по численности» (по отношению к большинству, которое составляют русские.) и на этом основании могут быть отнесены к этническим меньшинствам, так выделяются армяне, украинцы и другие, которых еще меньше;

2. коренные народы, потесненные и сократившие численность в ходе колонизации Кавказа: шапсуги, абхазы;

3. транснациональные группы первого типа: крымчаки, ассирийцы, чехи;

4. транснациональные группы второго типа: понтийские армяне (амшенцы и хемшилы), понтийские греки, черкесо-греки, турки-месхетинцы<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Кузнецов И. Северо-Западный Кавказ: что происходит с этническими меньшинствами? // Диаспоры. 2004. № 4. С. 59–84.



Что такое «транснациональные группы», как и различие между двумя видами транснациональных групп в общекавказском контексте, разъясняется в Словнике. Общее определение «транснациональной группы»: «они не только не имеют постоянной территории проживания, но и формируются в ходе постоянных миграций» — принять трудно, а с примерами согласиться еще сложнее<sup>51</sup>. Рациональнее было бы говорить о дисперсно-расселенных группах диаспорной общности, происхождения которой может либо находиться вне рассматриваемой территории, либо уже не существовать ко времени рассмотрения.

Что же касается разновидностей «транснациональной группы», то И. В. Кузнецовым предлагается в одном случае считать признаками группы культурную однородность и наличие четких механизмов кодификации и сохранения национальных особенностей (чехи Краснодарского края), в другом — включение в общность большого числа переходных групп с многоуровневой идентичностью (греки и армяне Краснодарского края).

По отношению к последним этническим обществам другим автором было дано определение: группы с нечетким, «кочующим» этническим сознанием, примером которых были названы — хемшилы, потомки исламизированных армян из области Хамшен<sup>52</sup>, и особо группа с интерферирующим самоопределением — т. н. курды хемшилы, проживающие в Апшеронском районе Краснодарского края<sup>53</sup>.

Несколько интересных подходов к определению природы субэтнического подразделения, продолжающих тему, обнаруживается в публикациях, касающихся вопроса армянской этнографии.

В рамках одного из них выделяются группы маргинального порядка<sup>54</sup>. Из названных в источнике можно признать таковыми по фактору территориальной периферийности (донские армяне), языкового или вероисповедельного отклонения (черкесогаи, ираноязычные армяне, армяне-католики, армяне-греки, амшенцы, хемшилы культурной интерференции и миксации (зоги, цыгане-боша, эдессийцы, тумбульцы).

При другом подходе подчеркивается сложность структуры субэтнуса, появившейся в результате межкультурного взаимодействия. Так, черкесогаи, или адыгоговорящие

<sup>50</sup> Кузнецов В. И. Материалы к дальнейшему учету... С. 69–70, 77.

<sup>51</sup> Так, в разделе словника Народы Кавказа: «нация–транснациональные группы» указаны, например, геры на территории Азербайджанской Республики. Если рассматривать позицию в таком контексте, то у геров есть территория сел. Привольное в юго-восточной части Азербайджана. Если же рассматривать их как часть дисперсного расселения на Кавказе и в Российской Федерации, то геры представляют собой неоднородную в пространственном, но однородную в мировоззренческом отношении этноконфессиональную общность, порожденную межкультурной интерференцией.

<sup>52</sup> Шахназарян Н. Дрейфующая идентичность: случай хемшилов (хемшинов) // Диаспоры. 2004. № 4. С. 60.

<sup>53</sup> Шахназарян Н. Дрейфующая идентичность // Диаспоры. 2004. № 4. С. 92.

<sup>54</sup> Григорьян К. Э. Субэтнические группы армян. М., 2006.

армяне, служат примером генетически сложной группы, трансформация структуры которой в XIX в. определялась внешними и внутренними характеристиками. Внешние групповые характеристики задавались со стороны российской царской администрации, навязывавшей определение социальных статусов: дворянин, крестьянин, почетный гражданин, а также территории происхождения (выезда), профессиональной пригодности. Внутренние характеристики были формами локального самоопределения, которыми являлись: территориальная идентичность (армянин закубанский, из аула Афипсип, «отцы наши рожденные и воспитанные закубанцами»), фамильная идентичность (Богансуковы), конфессиональная идентичность (веры грегорианской)<sup>55</sup>.

Также в данном плане указывается на групповую сложность амшенских армян, во внутреннем делении которых имеют значение факторы локальности и территориальной разбросанности, языковых и религиозных различий, политических пристрастий, дуализма социальной организации, экзогамности, тенденций в ассоциациях с соседними этническими общностями, демонстрируя почти полный спектр приемов социального объединения и разделения вместе с существованием собственного названия для элементарной группы<sup>56</sup>.

Показательно, как сложно и неоднозначно репрезентируется на одном из форумов групповой состав армян Северо-Западного Кавказа. Предлагается выделение:

1. местных (указывается, что они возникли в результате переселения их предков на Кубань и имеют сложившиеся места расселения) «субэтнических групп»: черкесогаев, амшенцев, хемшил, джавахских (ахалкалакских) и арзрумских армян, и
2. так называемых «землячеств» (переселившихся недавно и не имеющих привычного места расселения), подразделяющихся на три типа: «узколокальные» — выходцы из одного населенного пункта (кировабадцы, геташенцы и т. д.), «локальные» — переселенцы из группы сел и городов, объединенных ландшафтно-географически или административно (армяне Шаумяновского района, ширакские армяне) и «массовые» — мигранты из отдельных стран или регионов (азербайджанские, грузинские армяне и т. д.)<sup>57</sup>.

Этот пример достаточно иллюстрирует важность элементарной групповой самоидентификации.

Для каждой этнической общности Северного Кавказа существует выделенный исследователями набор составных компонентов общности и их наименований. Показателем результативности кабинетного исследования является достижение максимально

<sup>55</sup> Колесов В. И. Из «турецкопроданных» в «иностранцы»: Российская империя, этническая номинация и идентичность (случай черкесских армян) // Бюллетень: Антропология, Меньшинства, Мультикультурализм. Нов. серия. Вып. 1 (7). № 1-3 / Под ред. И. В. Кузнецова и др. Краснодар, 2006. С. 306–316.

<sup>56</sup> Bert Vaux. Hemshinli: The Forgotten Black Sea Armenians, Harvard University, 2001 (URL: [www.kavkazweb.net/forum/viewtopic.php](http://www.kavkazweb.net/forum/viewtopic.php)).

<sup>57</sup> Субэтнические группы армян... (URL: <http://forum.vardanank.org/index.php?showtopic=159>).



полного набора групповых номинаций. Такой набор имеется относительно этнического состава Северного Кавказа в работах Н. Г. Волковой, исходившей в данном случае из факта обнаружения в исторических источниках этнонима<sup>58</sup>. Остановившись на примерах из номенклатуры этнонимов западных адыгов и названиями отдельных обществ. По времени употребления этнонимы различаются в соответствии с периодами, заданными источниками: древними и средневековыми письменными свидетельствами европейских и восточных авторов, сообщениями русских авторов XVII–XIX вв., подтверждаемыми из других источников, этнографическими свидетельствами (данными полевых опросов), соотнесенными с официальной номенклатурой национальностей. Для первого периода отмечено наличие этнонимов абхазов, абхазов, саниги, джики, считающихся принадлежащими всей западноадыгской общности данного времени. Для второго периода характерно присутствие объединяющих названий черкесы и адыги при доминировании этнонимов, применяемых к отдельным самостоятельным значениям (именовавшихся в российской историографии XIX в. «племенами»): жанеевцы, шефаки, хатукаевцы, натухаевцы, шансуабадзехи, темиргоевцы, бжедухи и др. Относительно третьего периода «племенные» названия рассматриваются как субэтнические, представленные в этническом сознании новой общности адыгейцев, рефлексировавшей по поводу своей внутренней структуры. Этнонимы-названия «племен» XIX в., ставших субэтнотопонимами в XX в. являются предметом рассмотрения Н. Г. Волковой, решавшей в основном задачу их локализации<sup>59</sup> в пространстве Черноморья и Прикубанья.

Имеющиеся исторические источники в ряде случаев позволяли Н. Г. Волковой проследить смену в пределах одного и того же пространства одного этнонима другим, доминирование одной общности над другой, присутствие субэтнических подразделений внутри общности и пр. Н. Г. Волковой были отмечены не только те источники, в которых подчеркивалась самостоятельность отдельных адыгских «племен», но и те, в которых объединяли всех западных адыгов в две группы: адыгэ и абхазы, что дает основание для их трактовки в качестве субэтнических единиц еще относительно XX в.<sup>60</sup> Данный частный экскурс в историографию изучения этнической истории западных адыгов позволяет выделить историографический принцип деления субэтнических подразделений, или этнографических групп.

Изучение этнической общности западных адыгов, несомненно, требует выявления формы общественной организации, которую маркирует «племенная» этнонимология. Задача при разном прочтении источников приводит к различным оценкам. Н. Г. Волкова видела в этнонимах маркеры этносов-народов. Л. И. Лавров полагал, что племена были: а) феодами, принадлежавшими какой-либо одной княжеской фамилии

<sup>58</sup> Волкова Н. Г. 1) Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973; 2) Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX в. М., 1974.

<sup>59</sup> Под локализацией понимается не только отнесение объекта к определенному месту, но и определение связей признаков объекта с местом.

<sup>60</sup> Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия... С. 34–35.



возглавлявшимися старшим князем, б) феодами нескольких княжеских фамилий, совместно выдвигавших общего князя, или в) суммой независимых сельских общин, расположенных по соседству и периодически заключавших между собой союз для совместных политических и военных действий<sup>61</sup>. Ю. Н. Асанов предположил, что названия племен отчасти возникали по местным приметам, а отчасти были даны по имени главы социума, и поэтому менялись с изменением предкового имени<sup>62</sup>. В зависимости от точки зрения решался вопрос о субэтнической принадлежности группы. Так, Н. Г. Волкова, полагаясь на данные различных авторов, считала, что адамиевцы и егерукаевцы стали субэтнической группой темиргоевцев, т. к. были ассимилированы темиргоевцами, абадзехи состояли из колен низовых-абадзехов и горских-абаза; бжедухи делились, либо на абазских и черкесских, либо на хамышеевцев и черченеевцев<sup>63</sup>, хакучи и гуайе являются не чем иным, как частью шапсугского этноса<sup>64</sup>.

В целом, по отношению к субэтническим группам горских народов Дагестана и Северного Кавказа в отечественном кавказоведении XX в. действует принцип выделения локально-территориальной группы, представляющей наследие союза сельских общин — тукхума, джамагата<sup>65</sup>. Употребляется также разделение этнических общностей на горную и равнинную части, что отражает и географическую реальность, и местную традицию противопоставления гор равнине (плоскости). Нельзя забывать, что от исследователей дореволюционного периода и внимания ученых, представителей и носителей внутреннего взгляда на национальную культуру, идет традиция выделять в качестве субэтнических единиц объединения, построенные на родственных и квазиродственных связях<sup>66</sup>. Так, в важнейшем сочинении об истории, социальном устройстве и культуре адыгов, составленном в XIX в. адыгским историографом Хан-Гиреем, наполнение этнических общностей организуется по родственным связям как в феодальной и крестьянской средах, так и по «соприкасаемым братствам», объединявшим обе среды<sup>67</sup>.

<sup>61</sup> Аутлев М. Г., Лавров Л. И. Прошлое и настоящее Шовгеновского аула // Культура и быт колхозного крестьянства Адыгейской АО. М.; Л., 1964. С. 10.

<sup>62</sup> Асанов Ю. Н. Родственные объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом. Нальчик, 1990.

<sup>63</sup> Волкова Н. Г. Этнический состав населения... С. 17, 27, 32, 34.

<sup>64</sup> Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия... С. 38, 67.

<sup>65</sup> Например: Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967. С. 16–49; Калоев Б. А. Осетины... С. 35–64; Карачаевцы: историко-этнографический очерк / Отв. ред. Л. И. Лавров. Черкесск, 1978. С. 197–200; Крупнов Е. И. Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 36–38; Народы Дагестана / Отв. ред. Арутюнов С. А., Османов А. И., Сергеева Г. А. М., 2002. С. 126, 150, и др.; Чеснов Я. В. Быть чеченцем: личность и этнические идентификации народа // Чечня и Россия: общества и государства. М., 1999. С. 63–67.

<sup>66</sup> Например: Мамакаев М. А. Чеченский тайп в период его разложения. Грозный, 1973.

<sup>67</sup> Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978; Гарданов В. К. Общественный строй адыгских... С. 243–263.

Отмеченный внешним наблюдателем, ученым, статистиком, практическим работником и т. д. перечень этнонимов может быть источником для выявления предположений об этнической группе, существующих во взгляде наблюдателя на этнографическую реальность, особенно если перечень имеет сугубо служебный характер и не преследует целей таксономического анализа. Такой перечень на настоящее время существует в учетной документации Российского этнографического музея (РЭМ), его превращение в аналитически-классификационную систему еще только начинается. Список образован из этнонимов, выявленных в различных видах музейных документов<sup>68</sup>. Его отличает как отражение реально выявленных этнических названий, так и отсутствие установок на приоритет каких-то этнонимов во взаимных отношениях, поскольку они записаны со слов либо носителей этнического сознания, либо случайных лиц, бывших владельцами предметов культуры до их поступления в музей. Следует учесть, что некоторые записи, (например «адыгейцы-абадзехи», «грузины-хевсуры», «грузины-карталинцы»), оформленные в последней четверти XX в., были сделаны в соответствии с современными нормами академической науки.

В документации РЭМ ряд этнонимов, которые принято рассматривать, как этнические названия, упоминаются как термины, равнопорядковые этническим. Для Северного Кавказа такими названы бесленевцы, бжедухи, шапсуги, черноморские шапсуги в адыгской общности, караногайцы в ногайской, дигорцы и проан в осетинской, что составило чуть менее 20 % упомянутых этнонимов. При обозначении данного варианта номенклатуры оказалось принятым во внимание то, что результаты консолидационных процессов, затронувших Северный Кавказ при его включении в российское этнополитическое пространство, не устранили значительных общностей, которые существовали здесь ранее, а в XIX–XX вв. получили свое разделение на субэтническом уровне.

В дагестанской историко-этнографической области выделено не более 5 % субэтнических наименований (караногайцы, кюринцы) что объяснимо, т. к. в этнографическом подходе к описанию дагестанских народов принято группы малочисленности выделять как этносы, при другом подходе они были бы, наверняка, определены как субэтносы. Кстати, подобный подход был характерен для персидских 1959–1989 гг., когда декларировалась тенденция к консолидации, например малочисленных этносов аваро-андо-дидойской общности вокруг аварского этноса. В этом разделе документации РЭМ, напротив, часто присутствует упоминание метаэтнических союзов, типа «кубачинцы-карталинцы-лезгины». Очевидно, такая атрибуция музейных объектов объясняется тем, что в Дагестане особо заметно совпадение ареалов распространения вещных типов и этнических (и субэтнических) территорий.

<sup>68</sup> В составлении перечня этнонимов в разное время принимали участие сотрудники Российского этнографического музея И. И. Баранова, Л. А. Богданова, И. Ю. Хургина.

Наименования метаэтнических общностей содержатся и в той части документации РЭМ, которая относится к Южному Кавказу (15 %) общностей. В их число входят совмещенные этнонимы для обозначения ситуации, когда отмечается единство культурных признаков у двух (грузины-абхазы, азербайджанцы-таты) и больше (азербайджанцы-таты-горские евреи) этносов. Также присутствуют этнонимы, маркирующие существование субэтнических групп, являющихся анклавными, возникшими в зоне межэтнического взаимодействия, такие как азербайджанцы-борчалинцы (в документации «боргаминцы») и азербайджанцы-ингилойцы. В номенклатуре РЭМ этнонимов Южного Кавказа слабо отражена субэтническая структура большинства народов: показана группа хемшилов среди армян и урумов среди кавказских греков, что является реакцией на отличия в конфессиональном или языковом отношении. В то же время грузины представлены в основном через перечень групп, число которых составило 16 (26 % упомянутых общностей, или 20 % всех упомянутых этнонимов народов Южного Кавказа). Несомненно, в списке этнонимов народов Южного Кавказа отразились в данном случае два подхода к выделению субэтнической группы: определение группы как компонента целого, отличающегося от основного массива, и определение группы как компонента вместе с другими компонентами, составляющими этническую общность.

Данные номенклатуры РЭМ, как и, в целом, материалы по этнографии народов Кавказа свидетельствуют об относительности определений этнос и этническая / этнографическая группа и особом интересе исследователей. В отмеченных подходах присутствует двойственность: дискурс группы таксономически уравнивается с дискурсом этноса. Возможно, это объясняется тем, что поиск признаков группы со стороны наблюдателя более подпадает под определение отбора смысловых различительных черт, чем поиск признаков этноса.



### ИЗБА, КОКОШНИК И ВОЛШЕБНАЯ СКАЗКА (К ХАРАКТЕРИСТИКЕ ПРОСТРАНСТВА КОНЦЕПЦИИ МАЛЫХ ГРУПП В ЭТНОГРАФИИ)

В начале 1990-х гг., отстаивая право этнографии на существование в качестве самостоятельной дисциплины, В. Н. Басилов привел цитату из мемуаров Л. И. Бронева: «Важнейший вопрос о национальных традициях и самобытности нельзя рощать, сводить лишь к этнографии и бытовизму: на Руси — к избам, хоровам и кокошникам, в Казахстане — юртам и табуну лошадей»<sup>1</sup>. Содержащееся в этой фразе мнение, соглашаемся мы с ним или нет, выражено в целом сообразно существующим профессиональным нормам, что, по-видимому, является отражением учения безымянного спичрайтера (по-старому, референта). Если прибегнуть к более точным понятиям, здесь говорится о том, что объектом исследования этнографии не может быть некий *зримый образ* в виде суммы случайно выбранных элементов культуры, ассоциирующихся с некоторым этнонимом. Собственно говоря, в этой фразе заключается половина смысла призыва не пользоваться «конструктами»<sup>2</sup> при исследовании конкретных этносов. В этом аспекте понятие конструкта совпадает с понятием культурного круга в трактовке Ф. Гребнера, которое Б. Малиновский справедливо критиковал как бессвязный набор изолированных друг от друга явлений (в настоящий момент мы не обсуждаем теневую сторону теории культурных кругов, не отрицающей, но предполагающей в них наличие скрытой системы, то есть с мулирующей поиск фактов взаимосвязи между отдельными элементами культуры).

В нашем случае раскрыть значение термина «этнографический конструкт» значит обосновать необходимость «малых групп» в качестве понятия или теоретического объекта этнографии (безусловно, в качестве термина «малые группы» и аналогичные ему обозначения давно используются в этнографической литературе).

Следует подчеркнуть, что недостатком конструктов является не абстрактность (в значении «вымышленность», «несоответствие действительности»), а, напротив, их предельный эмпиризм. С этой точки зрения, конструкт необходимо отличать от абстрактного теоретического объекта (идеальной модели эмпирического объекта).

<sup>1</sup> Цит. по: Басилов В. Н. Этнография: есть ли у нее будущее? // Этнографическое обозрение. 1992. № 4. С. 6.

<sup>2</sup> Белков П. Л., Верняев И. И., Новожилков А. Г. Малые группы в этнографии: постановка проблемы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. СПб., 2009. № 3. С. 91.

который действительно *конструируется* в нашем сознании. Как отмечается в философии науки, объективность теоретических объектов состоит в их способности представлять лишь некоторые из свойств эмпирического объекта, поскольку сам эмпирический объект не проявляет множество всех своих свойств одновременно<sup>3</sup>. В качестве средства обобщения эмпирического материала без конструктов не обойтись, свою ложность они обнаруживают в качестве объектов исследования (когда обобщением подменяют процедуры абстрагирования).

Существует два вида конструктов в качестве ложных объектов исследования этнографии. Тот или иной этнос как «большая группа» задается списком. Мы изучаем инвентарные списки, которые сами же и составляем. Во-первых, списки наиболее ярких, бросающихся в глаза явлений культуры (разумеется, то, что бросается в глаза одним, демонстративно не замечают другие). Пространные списки «универсалий» довольно регулярно публикуются<sup>4</sup>. Этнографическая трилемма «материальная — социальная — духовная культура» есть максимально возможное по краткости перечисление «черт культуры». Во-вторых, списки территориальных подразделений, которые при ближайшем рассмотрении составляются тоже сугубо субъективным образом. Это и есть вторая половина рассматриваемой проблемы. Как правило, постановка вопроса касается «субэтносов», которые в свою очередь по тем или иным признакам (чаще по принципу пространственного противопоставления «часть — целое») могут подразделяться на еще более мелкие группы<sup>5</sup>.

Но в таком случае мы просто переводим проблему определения этноса, до сих пор не решенную, на уровень территориальных подразделений. Как можно видеть из различных публикаций на тему субэтносов, здесь возникают ровно те же самые трудности, что и в сфере больших этносов: трудности, связанные с так называемыми циклическими определениями. Общеизвестных «критериев демаркации» не существует. Если одни исследователи термином «этнографическая группа» обозначают наиболее крупные подразделения этноса<sup>6</sup>, то другие — наиболее мелкие подразделения этноса<sup>7</sup>. На этом фоне вполне серьезным занятием считается выяснение вопроса, является ли та или иная группа этносом, субэтносом или суперэтносом<sup>8</sup>. Общая черта подобных изысканий — стремление к скрытому использованию в качестве приблизительных ориентиров государственных или административных границ, когда «этническая иерархия» начинает сильно смахивать на структуру государственных учреждений с их филиалами, департаментами и отделами.

<sup>3</sup> Грязнов Б. С. Логика, рациональность, творчество. М., 1982. С. 52.

<sup>4</sup> См.: Fox K. Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour. London, 2004. P. 11–12.

<sup>5</sup> Бузин В. С., Егоров С. Б. Субэтносы русских: проблемы выделения и классификации // Историческая этнография. СПб., 2008. Вып. 3. С. 308–345.

<sup>6</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М., 1973. С. 33.

<sup>7</sup> Бузин В. С., Егоров С. Б. Субэтносы русских. С. 344.

<sup>8</sup> Попов В. А. Ашантийцы: этнос, субэтнос или суперэтнос? (К проблеме уровней этнического самосознания) // Историческая этнография. СПб., 2008. Вып. 3. С. 165–173.



Очевидно, авторы, занимающиеся изучением «этнической иерархии», и автор, выступающий за перенос фокуса этнографических исследований в область «малых групп», говорят о разных вещах. Приведем несколько высказываний, казалось бы, не имеющих отношения к нашей теме. Если отбросить частности, согласно все существующим концепциям, *сама по себе* аморфная этническая масса приобретает твердые очертания только при наложении формы в виде социального, то есть политического организма. «Вообще, — пишет Ю. В. Бромлей, — в объективной реальности этнос не существует вне социальных институтов, выступающих в роли структурообразующей формы. Притом эту роль могут выполнять самые различные социальные общности: от семьи до государства»<sup>9</sup>. В примечании говорится: «В данной связи привлекает внимание мнение М. И. Артамонова, что этнос сам по себе — аморфное явление»<sup>10</sup>. Сравним это с концепцией Л. Н. Гумилева. Речь идет о том же: «Этнос в идеале — система корпускулярная. Но для того чтобы не быть уничтоженными соседями, люди, его составляющие, устанавливают выработанные или заимствованные институты, являющиеся по отношению к этносу вспомогательными жесткими системами»<sup>11</sup>. Наконец, В. А. Тишков утверждает, что этнос — «умственная конструкция», существующая только в головах этнографов, «реально существует лишь некоторое «культурное многообразие», «континуум существующих и отличных друг от друга элементов общества и культуры»<sup>12</sup>. Но говорит лишь о том, что правильно сформулированная проблема этноса — это проблема конструирования некоторого абстрактного объекта (не путать с эмпирическим конструктом). В качестве теоретического объекта этнос только и может выступать как *объект исследования* этнографии в противоположность *предмету исследования* этнографии («культурному многообразию»).

В этнографии этому явлению дано определение «первобытной этнической прерывности». Известные «племена», или «этнотыпы» аборигенов Австралии и Новой Гвинеи представляют собой куски «этнической непрерывности», достигшие случайно выделенные исследователями по аналогии с европейскими нациями<sup>13</sup>. Из анализа эмпирических фактов следует, что так называемые первобытные «племена» в отчетах о полевых исследованиях отражают не столько реальность, противостоящую этнографу, сколько способ его локализации в окружающем пространстве при сборе информации. Из работ, специально посвященных этой теме, выясняется, что силуэт того или иного «племени» на карте зависит от того, какую форму поселения и — главное — где избирает сам исследователь.

<sup>9</sup> Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. С. 38–39.

<sup>10</sup> Артамонов М. И. Снова «герои» и «толпа» // Природа. 1971. № 2. С. 76.

<sup>11</sup> Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб., 1990. С. 106.

<sup>12</sup> Тишков В. А. Советская этнография: преодоление кризиса // Этнографическое обозрение. 1992. № 1. С. 7–8.

<sup>13</sup> Белков П. Л. Этнос аборигенов Австралии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1971. С. 16–19.



Принципиально важным оказывается различие между условиями стационарной и маршрутной экспедиции или различие в характере естественных преград, служащих границей обитаемой территории (горный хребет, берег моря и т. п.)<sup>14</sup>.

Однако не следует думать, что понятие этнической непрерывности применимо только в рамках *Völkerkunde*. Исследователи *Volkskunde* хорошо знакомы с этим феноменом. В сущности, статья К. К. Логинова, посвященная субэтническим группам в Карелии, является не чем иным, как описанием этнической непрерывности<sup>15</sup>. Классическим случаем этнической непрерывности (даже по строгим австралийским меркам) выступает упомянутое им наблюдение Т. А. Бернштам, касающееся «движущегося» этнонима<sup>16</sup>. Не менее показательны карты исследователей традиционной славянской культуры, отображающие реальность этой культуры в виде накладывающихся друг на друга окружностей<sup>17</sup>.

Итак, все описывают явление этнической непрерывности, но никто специально не исследует. Действительно, с помощью каких инструментов это вообще возможно исследовать? Введение понятия «малых групп» является ответом этот вопрос. Например, причины «полезности» концепции племени как способа расчленения («структурирования») этнографической реальности лежат настолько же в этнографической реальности, насколько и в самом субъекте исследования, поскольку первобытное «племя» выполняет функцию идеальной модели малой группы.

Наука невозможна без установления границ как между исследователем и исследуемой им реальностью, так и внутри этой реальности. Понятие «малых групп» в этнографии позволяет намечать такие границы с наименьшей степенью насилия по отношению к реальности — этнической непрерывности как континуума переходящих друг в друга «племен», или «народов» (согласно В. И. Далю, народ — «люди, народившийся на известном пространстве»).

Вместе с тем понятие «малых групп» в этнографии позволяет более рационально взглянуть и на проблему определения понятия «больших групп», то есть этносов в обычном понимании слова. Обычно принято считать, что группы «наименьшей таксономической величины» обладают и минимальным набором признаков «этничности», то есть особенностей, отличающих их от других групп того же уровня; даже делаются попытки вывести нечто вроде обратной пропорциональной зависимости

<sup>14</sup> Бутинов Н. А. Происхождение и этнический состав коренного населения Новой Гвинее // Труды Института этнографии. Т. LXXX. Проблемы истории и этнографии народов Австралии, Новой Гвинее и Гавайских островов. М.; Л., 1962. С. 146.

<sup>15</sup> Логинов К. К. Названия и самоназвания субэтнических групп и феномен «субэтнической мимикрии» в Карелии и на некоторых сопредельных территориях // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2009. Вып. 4. С. 58.

<sup>16</sup> Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важинского ареала: духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: к проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 211.

<sup>17</sup> Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 308.

между числом этнодифференцирующих признаков и относительными размерами территории данной группы<sup>18</sup>.

Следовательно, при сугубо эмпирическом подходе малая группа также может быть представлена в виде конструкта, составленного из признаков «этничности». Выход из этого замкнутого круга можно видеть в осознании простой истины: различие — это не то, что соединяется со сходством в известном выражении «единство и различия». Различие есть форма выражения идеи единства, или целостности данной культуры. С этой точки зрения, как раз малые группы обладают максимальным набором признаков «этничности». Как кажется, именно эту особенность тела подчеркнуть Т. А. Бернштам при постановке проблемы «народных локальных представлений», утверждая, что они содержат «весь спектр связей человеческого коллектива с космоприродным и земным бытием»<sup>19</sup>.

В качестве способа членения предмета исследования этнографии «большие группы» и «малые группы» (в значении «этнических единиц», по С. М. Широкогову) абсолютно равны между собой и для нас. Напомним, что впервые, хотя и в несколько ином контексте эта мысль была высказана С. М. Широкогову, которому принадлежит и определение понятия этноса как «этнической единицы» и именно в такой абстрактной трактовке — как «объекта науки этнографии»<sup>20</sup>.

Однако концепция малых, или этнолокальных, групп, — это не только путь к решению проблемы соотношения понятий предмета и объекта исследования этнографии. Существует и другая сторона, обращенная в целом к этнографии как дисциплине. Опираясь на практике и не эмпирическими, и не теоретическими объектами, а конструктами, этнография невольно сама себя расчленяет на множество «научных тем», слабо ориентированных относительно друг друга в пространстве классификации наук. В этом плане А. К. Байбурин не без оснований говорит о неоднородности (разрозненности) предмета исследования этнографии<sup>21</sup>. Речь идет о том, что этнографические конструкты, именуемые большими этносами (в которых, когда говоря, смешиваются понятия предмета и объекта исследования), способствуют превращению в некий конструкт самой дисциплины этнографии. Одно из следствий — общепринятая постановка проблемы «фольклор и этнография». В рамках этой проблемы области предмета этнографии, выделение которых может быть обусловлено исключительно методическими целями, противопоставляются друг другу уже как посторонние друг другу предметы, принадлежащие двум различным

<sup>18</sup> Пименов В. В. Системный подход к этносу // *Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы*. Вып. 16. М., 1986. С. 13–14; Логинов К. К. Названия и самоназвания субэтнических групп... С. 58.

<sup>19</sup> Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важинского ареала... С. 208.

<sup>20</sup> Широкогов С. М. Этнос: исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923. С. 13, 24.

<sup>21</sup> Байбурин В. К. Проблема «фольклор и этнография» сегодня // *Российская наука о человеке*. СПб., 2003. С. 14.



дисциплинам, этнографии и фольклористике. Противоречия, связанные с попытками создать некую общую теорию единства и различия сущностей, стоящих за этими именами, известны. На наш взгляд, такая теория возможна лишь в том случае, если отказаться от представления о единстве фольклористики как «науки о фольклоре», распадающейся на практике на две независимые области, соответствующие двум отдельным предметам исследования<sup>22</sup>.

В интересующем нас отношении, скажем, понятие варианта волшебной сказки («явления и элемента культуры», в терминах С. М. Широкогорова) в прямой перспективе должно пересекаться с понятием локального варианта русской культуры. Инвариантом служит общий сказочный континуум, неизбежно сливающийся с континуумом *всей* культуры. В этом смысле понятие «малых групп» является формой теоретического познания традиционной культуры. Как кажется, А. Г. Новожилов останавливается на принципиально важном для понимания концепции малых групп моменте, говоря, что существование этих групп фиксируется научным методом, но сама фиксация стимулируется задачами этнографического (эмпирического) описания<sup>23</sup>. Иначе говоря, как метод изучения малых групп тождественно самодвижению предмета исследования этнографии. Малые группы — этнографическое (этнологическое) понятие с ударением на последнем слове. Это позволяет избежать опасности создания конструкторов уже на уровне исследований по малым группам<sup>24</sup>.

Таким в общих чертах представляется решение «теоремы малых групп» в этнографии. То очевидное обстоятельство, что этнография еще «мыслит, следовательно, существует» (так и не решив для себя окончательно проблему этноса, что рассматривается в качестве условия ее существования как науки), означает, что на практике этнографы именно так и поступают. В поле этнограф просто не в состоянии охватить методом наблюдения нечто большее, чем малая (этнолокальная) группа, и в то же время задача рассматривать культуру малой (этнолокальной) группы как целого («этноса») во всех его взаимосвязях оказывается посильной, с точки зрения получения и переработки информации. В данном случае процесс выделения (внутренняя точка зрения) совпадает с процессом определения (внешняя точка зрения). Разумеется, при переходе на таксономически более высокие ступени требуется и более высокая степень абстрагирования.

<sup>22</sup> Подробнее см.: Белков П. Л. Этнос и мифология. СПб., 2009. С. 142–156.

<sup>23</sup> Новожилов А. Г. Население Псково-Печорского края как этнолокальная группа // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Сер. 2. 2009. Вып. 3. С. 94.

<sup>24</sup> Белков П. Л., Верняев И. И., Новожилов А. Г. Малые группы в этнографии... С. 92.



## ОСОБЕННОСТИ ПОЛЕВОГО ИЗУЧЕНИЯ МАЛЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ГРУПП

Выделение малых этнографических групп<sup>1</sup> в качестве специфического объекта полевых исследований обусловлено целым рядом причин. Часть из них лежит в теоретической области и связана с развитием научных представлений о природе этнических общностей и традиционной культуры. Дискуссии между сторонниками различных концепций этноса и этничности, развернувшиеся во второй половине XX и начале XXI вв., увлечение субдисциплинарными и узко тематическими исследованиями, наконец ориентация на описание целых народов и историко-этнографических областей привели к исчезновению из теоретического поля малой этнографической группы. А ведь именно она является реальным объектом большинства полевых исследований.

С другой стороны, современные этнокультурные процессы актуализируют обращение к культурному многообразию мира. В условиях глобализации, очевидно существует встречное движение за сохранение вариативности этнических традиций, систем ценностей, традиционного природопользования и т. д. Фиксация локальной специфики этих феноменов возможна только через полевые исследования малых этнографических групп.

Наконец, малые этнографические группы нередко выступают в качестве объектов политических споров, порожденных экономическими или территориальными претензиями, превращающими их в этнополитический бренд. Типичными примерами здесь могут служить локальные группы ненцев, живущих в районах массовой добычи углеводородного сырья, или сету, разделенных государственной границей Российской Федерации и Эстонской республики. Соответственно, необходимы политически непредвзятые и профессионально подготовленные полевые исследования этих сообществ.

В статье рассмотрена специфика полевого изучения малых этнографических групп в ракурсе формирования этнографического источника, позволяющего дать их научное описание, т. е. увидеть закономерности их генезиса, функционирования

<sup>1</sup> Под малой этнографической группой мы понимаем любые территориальные или социальные локальные коллективы, характеризующиеся общностью культурно-бытовых особенностей, семейных, хозяйственных или религиозных связей. См.: Белков П. Л., Верняев И. И., Новожилов А. Г. Малые группы в этнографии: постановка проблемы // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 2. История. СПб., 2009. № 3. С. 91–93.

и актуализации в рамках более крупных сообществ, а также их сохранения, возрождения или исчезновения в современных условиях.

В самом общем виде определение этнографического источника сформулировано Г. Г. Громовым. Согласно его трактовке, это «материалы, которые этнографы собирают непосредственно наблюдая этнографическую действительность»<sup>2</sup>. В. А. Козьмин, развивая эту идею, предложил считать этнографическим источником только опредмеченную информацию, т. е. зафиксированные на любых носителях результаты наблюдений, опросов, комментарии к собранным вещественным и иллюстративным материалам<sup>3</sup>. Сбор этой информации осуществляется с помощью метода непосредственного наблюдения. Нельзя не признать, что наиболее адекватна этому методу малая этнографическая группа. И хотя она не является единственным объектом его применения, именно применительно к ней мы можем минимизировать влияние имманентной фрагментарности полевого источника, отмеченной П. Л. Белковым<sup>4</sup>.

Однако здесь возникает трудность иного свойства. В отличие от других единиц исследования — этнофора, семьи, поселения и др.<sup>5</sup> — малую этнографическую группу прежде чем изучать необходимо выделить из общего массива населения. Конечно, если группа имеет самоназвание или географически замкнутый ареал, ее априори можно объявить объектом исследования. Во всех остальных случаях, когда группы реально существуют, но по формальным признакам не выделяются, необходимо выработать стратегию вычленения этой группы непосредственно в ходе полевых работ. Это выявление подразумевает определение ее территориальных границ и внешних социальных барьеров, устойчивых внутренних связей и системообразующих императивов. Очевидно, что обнаружить все эти показатели заранее, до проведения полевых исследований крайне сложно, а часто и невозможно.

Мы не отказываемся от фиксации явлений характеризующих более крупные массивы, нежели исследуемая группа. Вне зависимости от того, делаем ли мы монографическое описание или изучаем только отдельные культурные феномены, необходимо совмещать исследование культурных универсалий с определением особенностей данной группы. С методической точки зрения это означает, что необходимо совмещать целенаправленный поиск информации и сбор всего доступного материала. В. А. Козьмин сформулировал этот принцип следующим образом: «Каждый занимается своей темой, но собирает материалы обо всем»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Громов Г. Г. Методика этнографических экспедиций. М., 1966. С. 6.

<sup>3</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993. С. 459, 463–464.

<sup>4</sup> Белков П. Л. Этнос и мифология. Элементарные структуры мифологии. СПб., 2009. С. 112–113.

<sup>5</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (глава вторая) // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 4. СПб., 1994. С. 371–372.

<sup>6</sup> Там же. С. 367.



Выявление малой этнографической группы во многом определяется принципом построения экспедиционной работы. Эти принципы мы и предлагаем для научного обсуждения, в отличие от многочисленных методик, существование которых очевидно и неоспоримо, а их использование и комбинирование оправдывается степенью готовности исследователя.

*Принципы построения экспедиционной работы* определяются необходимостью соблюдения всех условий реализации метода непосредственного наблюдения и, следовательно, формирования этнографического источника. Представляется, что принципы можно разделить на три части:

- организация экспедиции — часть, заключающая в себе отбор объектов исследования, построение гипотез, расстановку акцентов в ходе фиксации явлений, причем как на подготовительном этапе (программа исследования), так и собственно в ходе него;
- организация непосредственного наблюдения, т. е. комбинирование методов сбора материалов;
- написание отчета или формирование музейной коллекции: этап, представляющий собой синтез отбора и сбора материалов для их дальнейшей презентации.

Из перечисленных принципов наибольшей специфичностью обладает *организация экспедиционных работ*. Начиная с поиска отправной точки маршрута экспедиции, этнограф сталкивается с необходимостью обосновать выбор вероятной группы. Он может быть преднамеренным: по этнокультурной или исторической специфике, по уникальной географической среде обитания, или, наконец, по литературной наводке. Но он может оказаться, в известном смысле, и случайным — приглашению местного культпросвета или в пику абсолютной неисследованности региона.

При любом варианте выявление объектов и явлений, попадающих в фокус изучения происходит уже в поле на основе общей этнографической подготовленности исследователя и анализа наблюдаемых явлений. Тем более что этнографические сводки по всем крупным этническим и историко-культурным массивам сегодня уже созданы и их достаточно для того, чтобы определить, что специфично, а что универсально.

Важно другое: увидеть группу<sup>7</sup> и определить стратегию ее изучения, для чего и существует методический прием вживания в социальную и культурную среду. Традиционно феномен вживания связывается со стационарным способом организации

<sup>7</sup> Существование малых групп очевидно и обязательно — они составляют круг общения каждого человека. Трудность заключается в другом: человек (респондент) может относиться сразу к нескольким группам. Например, к территориальной (крестьянской) и локальной социальной профессиональной (промысловой); или территориальной этнической (в иноэтничном окружении) и локальной религиозной (в иноверческой среде) и т. д. Выбирать исследуемую группу этнографу. В любом случае изучение каждой малой этнографической группы — отдельное поле исследования.



полевой работы<sup>8</sup>. Однако возможна и другая трактовка: регулярные краткосрочные экспедиции могут дать тот же эффект<sup>9</sup>. В конечном итоге важно соблюсти определенный алгоритм: сначала собирание общих сведений и адаптация исследователя, а затем непосредственное наблюдение<sup>10</sup>. Принципиальным является соотношение периодов сбора и усвоения материала, в ходе которых определяются критерии отбора важного и игнорирования неважного. При таком подходе на первый план выходит последовательность и периодичность полевых работ. Конечно же, в первую очередь она зависит от масштабов исследуемой группы<sup>11</sup>.

Но в то же время общий алгоритм остается одинаковым: первый выезд — адаптация и определение группы, сбор первичного весьма разрозненного материала. Затем его анализ, отбор наиболее важного, построение гипотез, очерчивание задач, т. е. создание программы дальнейшего исследования именно этой группы. Далее реализация заданной программы в течение одного, двух или сколько понадобится выездов. При этом необходимо осознавать, что эффективность собирательской работы со временем снижается. Наконец, панельное исследование, позволяющее оценить динамику культурных процессов в группе. Принципиально в этой последовательности, что экспедиции находятся в неразрывной цепи от предыдущей к последующей, от фактов к идеям и обратно к фактам.

Эффективность поиска специфических явлений, присущих данной этнографической группе, основывается на понимании императивов и стереотипов поведения изучаемого населения в не меньшей степени, чем на изучении объектов и явлений материальной и духовной культуры или социальных институтов. Гипотеза о сущности исследуемой группы определяет отбор информации и информаторов. А отбор, в свою очередь, позволяет создавать исследовательские модели, упорядочивающие собранные сведения.

Такой подход снимает проблему изначальной тематической размытости полевой программы. Конкретные исследовательские темы «на каждый рабочий день»

<sup>8</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (глава вторая). С. 364–365.

<sup>9</sup> Кроме того, потребность в стационаре по мере развития этнографической науки сокращается. И не только потому, что объемы накопленного материала велики и сегодня на первый план выходит постановка новой проблематики и уточнение имеющихся данных (Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (глава вторая). С. 365–366), но еще и в силу того, что в современных условиях стационар быстро стирает контраст между исследователем и исследуемым сообществом.

<sup>10</sup> Кисляков Н. А. К вопросу об этнографическом изучении колхозов // СЭ. 1952. № 1. С. 146–147.

<sup>11</sup> Размеры группы зависят от возможностей среды обитания, как природной, так и социальной; интенсивности хозяйственного и культурного освоения пространства; длительности существования и факторов, удерживающих целостность группы; других факторов. Трактовка группы остается за исследователем. См., например: Логинов К. К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. М., 2006. 276 с.; Верняев И. И. Современная демографическая и социально-экономическая ситуация в Себежском районе Псковской области: динамика изменений и перспективы устойчивого развития приграничного региона // Полевая этнография: материалы междунар. науч. конф. / Под ред. В. А. Козьмина. СПб., 2004. С. 113–141.

вырисовываются из обширной предметной области непосредственно в экспедиции. Для построения исследовательских моделей группы скорее важны территориальный охват и отбор информаторов. В идеале необходимо посетить все поселения, которые мы относим к данной группе и осмотреть всю межпоселенческую инфраструктуру, выйти за пределы группы, чтобы получить инсайдерскую информацию о ней. Конечно же, полностью выполнить эту программу сложно, но деятельность в этом направлении приносит не меньшие плоды, чем классическая этнографическая беседа со «знающим человеком» из автохтонов.

Поиск конкретного информатора всегда процесс сложный<sup>12</sup>. Но охват информаторов — важная методическая проблема. Традиционно, на манер социологии, выделяют сплошное и выборочное исследование. Абсолютное сплошное исследование невозможно, так как не все желают общаться с этнографами. Вопрос в применимости выборочного исследования. Можно действовать в рамках случайного выборочного исследования, при котором в местных органах власти составляется список потенциальных информаторов, а затем на кого первого из них попадешь, тот и есть информатор. Но это и есть реалия этнографических экспедиций. Если же в выборочный подход закладывается какой-либо алгоритм, то надо понимать, зачем мы это делаем.

На первом этапе исследования (при выявлении группы) выбор информатора принципиально случаен. На втором же, при описании и моделировании группы более эффективным для получения информации представляется заданный по определенным характеристикам поиск респондента. Например, по статусу в рамках выявленной группы или ориентации в инфраструктуре локального пространства (территория, внутренние связи, пути сообщения), по оппозиции автохтоны-мигранты (взгляд изнутри и извне), по знаниям групповой мифологии и легендарных историй, наконец, по информированности в конкретных областях традиционной культуры. Экспертная информация, сопровождаемая уточнениями и личными точками зрения прочих информаторов, и позволяет достичь максимального охвата и вариативности, обеспечивающих построение адекватных исследовательских моделей, описывающих группу<sup>14</sup>.

Еще одной важной задачей является координация полевого этнографического источника с другими неэтнографическими источниками, как собираемыми в хо-

<sup>12</sup> Арсеньев В. Р. Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // СЭ. 1985. № 5. С. 58–59; Симаков Г. Н. То же // СЭ. 1985. № 6. С. 64–65.

<sup>13</sup> Варианты нужны для уточнения типичного (Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (глава вторая). С. 369), или для оценки полноты знания о каком-либо явлении традиционной культуры. Возможно также для того, чтобы провести стандартизированное выборочное изучение, целью которого будет не выяснение наличия феномена, а степень его распространенности в данной группе, то есть при решении частных задач.

<sup>14</sup> См. описания подобных исследований: Верняев И. И. Локальные монографические исследования деревни 1920–1930-х годов: цели, методики, результаты // Историческое регионоведение: сб. статей / Под ред. Ю. В. Кривошеева. СПб., 2005. С. 29–64.



экспедиции, так доступными в условиях камеральных работ. Это и полевые археографические (местные и частные архивы), и литературные (научная и местная печать), и диалектологические материалы, собрания местных краеведов, сформированные без должного информационного сопровождения, и даже мифологизированные антропогенные и природные объекты. Важно отделить те материалы, которые характеризуют данную группу от источников (археологических, лингвистических, архивных), характеризующих более обширные сообщества.

Таким образом, организация экспедиционных работ применительно к малой этнографической группе — это выявление группы и определение ее конфигурации, организация поиска и отбора объектов исследования, определение охвата информации, наконец, построение исследовательских моделей, в которых должно быть место для сопутствующих этнографическим материалам. Все эти процедуры обеспечивают максимально возможную реализацию метода непосредственного наблюдения применительно к малым этнографическим группам.

Сам по себе *метод непосредственного наблюдения* универсален вне зависимости от объекта исследования. Понимаемый как комбинирование полевых методик, он регулируется через систему подготовки исследователей, публикацию вопросников и методических замечаний и рекомендаций. Существует общее мнение, что метод непосредственного наблюдения в еще большей степени формируется самим исследователем на основании преемственности, обеспечиваемой единством профессионального этнографического образовательного пространства<sup>15</sup>, знакомством со специальной научной литературой, участием в совместных экспедициях.

Однако сегодня существует возведение в принцип обсуждения в литературе или на конференциях вопросников, форм полевых записей и фиксации информации на других носителях, а так же способов кодирования полевой информации. Такая атомизация полевого процесса уводит этнографа от смысла его работы. В частности, пожелание необходимости универсализации вопросников<sup>16</sup> ограничивает поиск объектов и явлений, порожденных этнокультурным многообразием<sup>17</sup>. Кроме того, даже частично стандартизированный вопросник всегда создает барьер между исследователем и исследуемым<sup>18</sup>, как и любая другая инструкция — диктат по отношению не только к исследователю, но и к исследуемому. Высказывания в том духе,

<sup>15</sup> П. Л. Белков акцентировал внимание именно на роли образовательного поля в процессе координации принципов полевых исследований: *Белков П. Л. Этнос и мифология...* С. 94–95.

<sup>16</sup> *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Теоретические проблемы реконструкции древнейшей славянской духовной культуры (завершение дискуссии). Ответы на вопросы // СЭ. 1984. № 4. С. 78–79; *Решетов А. М.* Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // СЭ. 1985. № 6. С. 58–60; *Сергеева Г. А.* Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // СЭ. 1985. № 5. С. 61–63.

<sup>17</sup> *Грачева Г. Н.* Обсуждение статей М. Н. Шмелевой и С. И. Вайнштейна по проблемам полевых исследований // СЭ. М., 1985. № 4. С. 74.

<sup>18</sup> *Арсеньев В. Р.* Обсуждение статей... С. 57–58



что вопросник существует только для исследователя<sup>19</sup>, а не для информатора — тр новыполнимое благопожелание<sup>20</sup>.

Создание дополнительных инструкций, регулирующих ведение полевой документации и фиксации этнографической информации<sup>21</sup>, порождает эффект не сот рания материалов, а руководства социологическим проектом. При этом мож упустить информацию, которая не предусмотрена инструкциями.

Все выше сказанное отнюдь не является документальным нигилизмом. Наприм нельзя сомневаться в необходимости стандартного паспорта вещи или подобн ему форм. Но и в этом случае исследователь, заполнив необходимую форму, м жет продолжить сбор информации о ней, руководствуясь собственным научн интересом и знаниями информатора.

Главная идея использования метода непосредственного наблюдения приме тельно к малым этнографическим группам заключается в трактовке полевого этн графического источника. В классике, где он оценивается как объективированн информация о наблюдаемых фактах, многочисленные инструкции, наверное, нужн. Но если квалифицировать полевой источник как исследовательскую модель мал этнографической группы, то для этого не нужно формализма. Во-первых, мы н начально не знаем, в чем особенности данной группы, во-вторых, задача про монстрировать культурное и социальное многообразие противоречит унификац целей и средств фиксации. Принципиально все зависит от эвристики. В одних сл чаях она очевидна, в других — ее осознание приходит в ходе многочисленных бес и длительного наблюдения, в третьих — она складывается в ходе написания отче из собранных в поле фрагментов. Этот процесс невозможно регламентировать.

Унификации не может быть подвержен сам принцип вживания в среду мал этнографической группы. Этнограф стремится получить ту информацию, котор передается в рамках группы и относительно закрыта для внешнего обозревателя. Этот подход ставит исследователя в один ряд с носителем данной традиции<sup>22</sup>. П этом исследователь часто вынужден менять стратегию сбора информации пря

<sup>19</sup> Шмелева М. Н. Некоторые вопросы полевого этнографического исследования современности (ответ участникам дискуссии) // СЭ. 1986. № 1. С. 60–61.

<sup>20</sup> Смотреть в вопросник до беседы — не знаешь о чем будет разговор, смотреть по н мя — диктат. Можно свериться перед повторным посещением, все ли спросил, но нужен ли д этого именно вопросник?

<sup>21</sup> См., например: Ушаков Н. В. Проблемы современных полевых исследований // Полев этнография: материалы междунар. науч. конф. С.-Петербург. 3–4 декабря 2004 г. СПб., 20 С. 172–184.

<sup>22</sup> Речь идет о сведениях, которые можно получить чаще всего при близком знакомстве с р пондентом: от специфической информации необходимой в чрезвычайных ситуациях до этног ческих знаний и конфиденса.

<sup>23</sup> Белков П. Л. Полевая этнография: предмет и метод // Полевая этнография — 2008: мате алы междунар. науч. конф. / Под ред. В. А. Козьмина, Н. В. Юхневой, И. И. Верняева. СПб., 20 С. 8–10.

по ходу дела. И это не вынужденное отступление от нормы<sup>24</sup>, а собственно норма, обеспечивающая вживание в среду. Необходимо опираться на исследовательский почерк, а качество и сопоставимость результатов работы каждого ученого оценивается научным сообществом.

Из вышесказанного следует, что организация непосредственного наблюдения применительно к малой этнографической группе — это координация подвижных неформализованных методик, ориентированная на создание и максимальное обеспечение фактами исследовательской модели этой группы.

Следующая методическая задача — представить группу научной аудитории, т. е. воспроизвести исследовательскую ее модель, которая до того существует лишь в качестве рабочей гипотезы. Адекватность воспроизводства информации о малой этнографической группе выражается в целостности передачи информации, т. е. встраиваемости всех фактов в модель. Если факты не встраиваются, возможны два варианта: проверка фактов (камеральная оценка или уточнение во время панельного выезда) или корректировка модели<sup>25</sup>.

Технически можно различать массу вариантов презентации группы, но наиболее устойчивыми являются две формы: написание отчета и формирование музейной коллекции. В обоих случаях необходимо достижение соотносимости этнографической действительности и презентации. Для решения этой задачи А. К. Байбури предложил рассматривать культуру как текст и тем самым снять противоречие “этнокультурная действительность — этнографический текст”, преобразовав эту оппозицию в бинóm “текст культуры — этнографический текст”.<sup>26</sup> Этот подход вызвал возражения П. Л. Белкова, указавшего в частности на тот факт, что он разрушает целостность описываемых явлений, так как текст разбивается на фрагменты, соответствующие разным явлениям культуры<sup>27</sup>. Для нас же принципиальным является описание группы как целого. Кроме того, рассмотрение явлений культуры как текста требует определенных ограничений, связанных с формализацией самой группы. Слишком сложна процедура соотнесения каждого конкретного “текста культуры” с данной группой. Партикулярная полевая этнография и отличается от тематической тем, что при тематическом исследовании мы изыскиваем схожие “тексты

<sup>24</sup> Козьмин В. А. Учебник полевой этнографии (глава четвертая) // Архив кафедры этнографии и антропологии СПбГУ.

<sup>25</sup> Безусловно, только на этом этапе и можно проводить аналогии с историческими источниками. Помимо адекватности можно оценить достоверность информации (через частоту/уникальность, соответствие/противоречие отдельных фактов и т. д.).

<sup>26</sup> Байбури А. К. Некоторые вопросы объективированных форм культуры (к проблеме этнографического факта) // Сборник МАЭ. Т. XXXVIII. Памятники культуры Европы и европейской части СССР. Л., 1982. С. 215–226.

<sup>27</sup> Белков П. Л. Этнос и мифология. С. 107–111, 121. — Хотя П. Л. Белков и не отрицает текстуального, семиотического анализа явлений, но лишь как разновидность исследования целостной этнокультурной системы.

культуры” и в случае отсутствия необходимых материалов можем переместить на новое место. В нашем же случае необходимо довольствоваться реалиями данной группы.

Итак, целостность презентации, построенная на воспроизводстве исследовательской модели малой этнографической группы обеспечивает не только адекватность информации, но и значительно улаживает противоречия между действительностью и текстом.

Следующим шагом за презентацией исследуемой группы является ее репрезентация. Она может принимать вид подробного описания группы, включающего помимо этнокультурной модели дополнительные исторические, археологические и географические сведения. Это может быть и музейное экспонирование: в современном музейном деле малой этнографической группе наиболее адекватны экомuze

Именно на стадии репрезентации на первый план выступает базовая исследовательская модель группы. На этом этапе необходимо воспроизводство многочисленных разноаспектных связей, делающих систему системой. Репрезентация соотносится с действительностью на уровне механизмов функционирования изучаемого коллектива. Наглядность функциональной системы может быть реализована в различном виде, но в любом случае она служит целостности восприятия представленной малой этнографической группы.

В качестве итога представленных рассуждений мы предлагаем следующую схему изучения малой этнографической группы: наблюдение объектов и явлений культуры — исследовательская модель, связывающая их — презентация модели — репрезентация функциональной системы. Для этого необходимо постоянно пропускать все наблюдаемые и описанные явления через модель и корректировать модель, ориентируясь на новые сведения.

При этом определение локальной группы не предшествует полевому исследованию, а есть его суть. Группа изучается во всей полноте как воспроизводящая так и потребляемая культурных явлений, социальных и идеологических внутренних и внешних связей во всех своих проявлениях и трансформациях.

Главное исследовательское звено — исследователь, выстраивающий и развивающий модель группы посредством вживания в ее среду.

---

<sup>28</sup> Кимеев В. М. Экомuzeи Притомья в постиндустриальном обществе: генезис, архитектурно-функциональные. Томск, 2008. 451 с.



## СОДЕРЖАНИЕ

<i>К 60-летию Валериана Александровича Козьмина</i> .....	3
Список основных научных трудов Валериана Александровича Козьмина .....	9
<i>Фишман О. М.</i> Локальная история в нарративах тверских карел второй половины XX в. ....	13
<i>Шангина И. И.</i> Из истории комплектования музеев Петербурга и Москвы памятниками культуры локальных групп русского народа в конце XIX – начале XX в. ....	30
<i>Емельяненко Т. Г.</i> Традиционный костюм бухарских евреев: источники и особенности изучения .....	39
<i>Дмитриев С. В.</i> СобираТЕЛЬСКАЯ деятельность А. А. Флоренского в Закавказье и материалы к описанию его коллекции по этнографии карских туркмен А. С. Морозовой .....	48
<i>Федорова Е. Г.</i> Верхнесосвинские манси в похозяйственных книгах последней четверти XX – начала XXI века .....	59
<i>Ушницкий В. В.</i> Источники изучения и метод исследования этнолокальных групп саха на примере родов борогон и байагантай .....	67
<i>Спеваковский А. Б.</i> К этнической истории айнов: палеоэтнографические и палеоантропологические материалы с Курильских островов .....	72
<i>Котин И. Ю.</i> Индийская диаспора глазами поэта Далджита Награ .....	81
<i>Попов В. А.</i> Креолы, креолизация и концепт креольскости .....	97
<i>Щербаков А. С.</i> Изучение малых этнических групп в Башкортостане: историографический очерк .....	103
<i>Бужин В. С.</i> Свадебная обрядность ягунов Тамбовской губернии .....	114
<i>Зими́на Т. А.</i> К вопросу о локальных группах Поважья .....	129
<i>Егоров С. Б.</i> Традиционные представления русских Приколпья об объектах растительного и животного мира (по полевым исследованиям 1993–1994 гг.) ....	138
<i>Логинов К. К.</i> Из современного опыта работы по поиску этнографических данных, касающихся традиционной культуры локальных групп .....	147
<i>Дмитриев В. А.</i> Группа в этнографической номенклатуре Кавказа .....	155
<i>Белков П. Л.</i> Изба, кокошник и волшебная сказка (к характеристике пространства концепции малых групп в этнографии) .....	173
<i>Новожилов А. Г.</i> Особенности полевого изучения малых этнографических групп .....	179

Научное издание

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ  
Выпуск 4

**Источники и методы изучения малых групп в этнографии**  
*Сборник статей*  
*к 60-летию Валериана Александровича Козьмина*

Корректор *Е. В. Маркасова*

Верстка *Д. В. Романов*

Отпечатано с готового оригинал-макета.

Подписано в печать 18.12.2010. Формат 70х90 1/16.

Усл. печ л. 11,9. Тираж 150 экз. Заказ № 64.

Отпечатано на полиграфической базе исторического факультета СПбГУ.  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5. Тел. 323-54-89